

Université de Montréal

**«Une continuité reconstruite à partir des ruptures migratoires»
Les cas des Juifs argentins immigrés à Montréal pendant la période 2000-2007**

par

Ruth Altminc

Département d'Anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M.Sc.)
en Anthropologie

Août 2011

©Ruth Altminc, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
«Une continuité reconstruite à partir des ruptures migratoires»
Les cas des Juifs argentins immigrés à Montréal pendant la période 2000-2007

Présenté par :
Ruth Altminc

évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-Rapporteur : Leavitt, John

Directeur de recherche : Meintel, Deirdre

Membre du jury : Crépeau, Robert

Résumé

Dans le cadre des politiques migratoires québécoises du début des années 2000, quelques familles juives argentines ont décidé de s'établir à Montréal. Ces migrants adhèrent à un judaïsme culturel, où l'ethnicité devient une dimension identificatoire plus importante que la religion. Les Juifs argentins sont porteurs des histoires de migration familiales des ancêtres, lesquelles sont encore présentes dans la mémoire collective. Dans le cadre de leur établissement au Québec, ils se trouvent confrontés au contexte juif montréalais qui présente d'autres façons de vivre les judéités. Comment ces migrants perçoivent la rencontre et la cohabitation parmi les judéités montréalaises? Continueront-ils à se reconnaître dans la spécificité de leurs judéités argentines? Les histoires migratoires de famille jouent-elles un rôle précis dans leur actuel processus d'établissement? Au-delà de l'adhésion à un judaïsme culturel, ces migrants croient-ils à une forme de transcendance?

Mots-clés: anthropologie, migration, continuité, ethnicité, judéités diasporiques, transcendances.

Summary

In the context of Quebec's migratory policies of the early 2000s, some Jewish Argentinean families decided to settle in Montreal. These migrants adhere to a cultural Judaism in which ethnicity becomes an identification dimension that is more important than religion. The Argentinean Jewish are bearers of their ancestors' migratory histories, which are still present in the collective memory. In the framework of their settlement in Quebec, they find themselves confronted with the Jewish context of Montreal, which presents other ways of living the Jewishness. How do these migrants perceive the encounter and cohabitation with Montreal's Judaism? Will they continue to recognize themselves in the specificity of their Argentinean Jewishness? Do migratory family histories play a precise role in their current settlement process? Beyond adhesion to a cultural Judaism, do these migrants believe in a form of transcendence?

Key-words: anthropology, migration, continuity, ethnicity, diasporic Jewishness, transcendences.

Table de matières

Résumé.....	i
Table des matières.....	ii
Liste des sigles et d'autres termes.....	v
Liste des annexes.....	vii

Introduction - De l'unité dans la diversité. Les Juifs en diaspora

Introduction.....	1
Objectifs de recherche.....	4
Méthodologie de l'enquête	8
En conclusion.....	12

Chapitre 1- L'identité juive

1.1- Introduction.....	14
1.2- La dimension ethnique de l'identification juive.....	16
1.3- Séparation de dimensions religieuse et ethnique dans l'identité juive ashkénaze de l'Europe du XVIII ^e siècle.....	19
1.4- La transcendance, les transcendances	20
1.4.1- La transcendance religieuse-spirituelle	22
1.5- Conclusion	23

Chapitre 2- Les Juifs en Argentine

2.1- Introduction.....	25
2.2- La migration des Juifs vers l'Argentine.....	26
2.3- Les organisations juives argentines.....	30
2.2.1- Les écoles juives argentines.....	35
2.2.2- Les organisations pour le sport et les loisirs.....	38
2.4- Le contexte socioéconomique de l'Argentine au début des années 2000.....	39
2.5- La nouvelle pauvreté juive argentine dans le contexte de la crise des années 2000.....	42
2.6- Profil sociodémographique de la population juive du Gran Buenos Aires.....	43
2.7- Les trois principaux courants religieux juifs contemporains en Argentine.....	45
2.8- Conclusion.....	50

Chapitre 3-La communauté juive montréalaise

3.1- Introduction.....	52
3.2- Qui est Juif à Montréal?	53
3.3- Profil sociodémographique du Montréal juif.....	56
3.4- Les organisations communautaires juives montréalaises.....	60

3.5- Les courants religieux.....	63
3.6- Le Montréal juif et les migrations.....	65
3.7- Conclusion.....	70

Chapitre 4- Les Juifs argentins à Montréal

4.1- Introduction.....	71
4.2- Le profil sociodémographique des personnes rencontrées.....	71
4.3- Les listes électroniques: Comun-Armonyque et Che-Montreal.....	78
4.4- Conclusion.....	84

Chapitre 5- Continuer à se reconnaître Juif argentin à Montréal

5.1- Introduction.....	86
5.2- Être Juif argentin à Montréal.....	87
5.3 - Les Juifs argentins et le mariage mixte	94
5.4- La rencontre avec la communauté juive montréalaise organisée.....	98
5.5- Le rapport des Juifs argentins à la société d'accueil montréalaise.....	105
5.6- L'immigration des ancêtres en lien avec l'actuelle migration des Juifs argentins à Montréal.....	109
5.7- Les idées de la transcendance présentes chez les Juifs argentins migrés à Montréal.....	114
5.8- Conclusion.....	123

Conclusion.....	126
------------------------	------------

Bibliographie.....	132
---------------------------	------------

Annexes.....	146
---------------------	------------

**En memoria de nuestras *bobes* y *nuestros zeides*, para
que aquellos que nos siguen puedan comprender.....**

Liste des sigles et d'autres termes

- Agence Ometz-** Inscrite au sein de la Fédération Communautaire Juive (FCJ), l'Agence Ometz est créée en avril 2008 à partir de la fusion du JIAS, du JEM et du JFS. Ometz est une lettre de l'alphabet hébreu associée au courage.
- A.M.I.A -** Asociación Mutual Israelita Argentina (Association Mutuelle Israélite Argentine).
- B.I.D. -** Banque Interaméricaine de développement
- D.A.I.A. –** Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (Délégation d'Associations Israélites Argentines)
- D.ieu -** L'écriture habituelle du mot dieu a été modifiée afin de respecter les croyances juives qui veulent produire une pause symbolique, en signal de respect et de révérence, envers Celui qui représente à leurs yeux la transcendance.
- FJS-** Familiy Jewish Services (Services à la Famille Juive), actuellement Agence Ometz.
- Frum-** Terme yiddish pour désigner les Juifs pratiquants, ceux qui sont observants de la loi religieuse.
- H.I.A.S. -** Hebrew Immigrant Aid Society (Société d'Aide à l'Immigrant Juif).
Filiale de Buenos Aires
- J.E.M. -** Jewish Employment Montreal (Emploi Juif Montréal), aujourd'hui regroupé au sein de l'Agence Ometz.

J.I.A.S - Jewish Immigrant Assistance Services (Services d'Assistance aux Immigrants Juifs), aujourd'hui regroupé au sein de l'Agence Ometz.

M.I.C.C. - Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles, Gouvernement du Québec.

Listes électroniques:

Che-Montreal- Liste électronique des Argentins immigrés au Québec, ouverte à toute personne intéressée, dans le domaine d'eListas.net

Comun-Armonyque- Liste électronique des Juifs argentins immigrés à Montréal et au Québec. Liste d'accès réservé, dans le domaine de yahoo.groups

Liste des annexes

Annexe 1 : Profil des répondants

Annexe 2 : Protocole de recherche

De l'unité dans la diversité. Les Juifs en diaspora

«L'Éternel te dispersera parmi tous les peuples, d'une extrémité de la terre à l'autre, et là tu serviras d'autres dieux qui n'ont connu ni toi, ni tes pères, du bois et de la pierre» Deutéronome 28:64

Introduction

En 2010, la population mondiale juive atteint treize millions et demi de personnes, dont 42% réside en Israël et le 58% restant, nommée la diaspora, est distribué de façon très hétérogène dans d'autres régions de la planète (De la Pergolla, 2010). En sciences sociales, le modèle de la diaspora juive a longtemps été utilisé pour décrire les déplacements des populations humaines (Cohen, 1997; Bruneau 2004). Cependant, les actuels mouvements migratoires dans le monde dessinent une autre image circulatoire et posent le regard dans des perspectives transnationales (Médam, 1993; Baumann, 1995; Reis, 2004; Bruneau, 2004).

Depuis la création de l'État d'Israël, en 1948, la plupart de l'immigration juive a choisi de s'installer dans le territoire de l'État Hébreux (Ben Rafael, 1982; Smooha, 1999; Anteby, 1998). Le phénomène pourrait se comprendre comme un retour de la *galout*, terme hébreux pour désigner la dispersion et l'exil, vers *Eretz Israël*, soit la *terre promise* dans le sens religieux du terme. Pourtant, plusieurs flux migratoires ont lieu vers d'autres centres de la vie juive. De La Pergolla (2010) observe une migration des familles juives des régions périphériques vers les grands centres urbains des pays

industrialisés, principalement vers le Canada, l'Australie et l'Allemagne. Dans cette perspective, on assiste à une diaspora composée par une multiplicité de communautés juives disséminées dans un espace transnational, lequel est, à son tour, connoté par plusieurs pôles organisationnels (Bruneau, 2004; Anteby, 2004). Pour certains groupes comme les sépharades marocains immigrés à Montréal, on parle de rediasporisation, compte tenu qu'ils étaient déjà en condition diasporique au Maroc et ils se sont installés ailleurs qu'en Israël (Bédard, 2007), bien que certains membres de cette communauté aient séjourné en Israël avant d'émigrer au Québec (Elbaz, 1993).

Ce mémoire traite de la continuité des identifications des Juifs argentins migrés à Montréal pendant la période 2000-2007. Le mouvement migratoire de ce groupe dessine la circulation entre deux grandes villes juives de la diaspora. Étant partis de Buenos Aires, le plus important centre de la vie juive latino-américaine (De la Pergolla, 2002), les Juifs argentins viennent s'installer à Montréal, une ville reconnue pour sa grande concentration juive. Des détails plus précis sont exposés au long du chapitre.

Actuellement, 88% de la population juive de la diaspora habite dans un pays appartenant au G8¹ (De La Pergolla, 2010). Par ailleurs, on retrouve des communautés juives installées depuis plusieurs siècles parmi les cinq continents. Cette dispersion a donné place à une pluralité juive inter et intra communautaire, parmi laquelle on retrouve les Juifs de Cochin, ceux de Bombai, en Inde (Koder, 1973; Daniel et Johnson, 1995), les Juifs chinois du Kaifeng (Ristaino, 2001) et les Falashas, soit les Juifs noirs d'Éthiopie

¹ Le G8 est formé par les États-Unis, la France, le Canada, le Royaume Uni, la Fédération Russe, l'Allemagne, l'Italie et le Japon.

(Anteby, 1998). Le discours diasporique continue à soutenir une identité juive mondiale, permettant au treize millions de Juifs de se reconnaître dans l'unité de leurs multiples diversités.

L'immigration récente des Juifs argentins vers Montréal est inscrite dans cette mouvance. Pendant la période 2000-2007, et dans le cadre des politiques d'immigration québécoises concernant les travailleurs qualifiés, plusieurs familles argentines d'origine juive sont venues s'installer à Montréal. La majorité de cette population est formée par des personnes hautement diplômées qui cherchent à fuir la crise socioéconomique qui a éclaté au début des années 2000 dans leur pays d'origine. Ils parlent l'espagnol et s'inscrivent dans un judaïsme culturel, caractérisé par une importante sécularisation des organisations communautaires et de la quotidienneté (Mirelman, 1998 ; Feierstein, 1999). À partir d'une entente signée entre les organisations communautaires juives de Buenos Aires et ses homologues de Montréal, les Juifs argentins arrivent au Québec en ayant comme premier contact le réseau de la fédération communautaire juive de Montréal.

La communauté juive montréalaise, majoritairement anglophone et plus observante de la pratique religieuse que son homologue argentine (Anctil, 2010), est reconnue comme la septième minorité ethnique dans la société québécoise, et elle occupe le cinquième rang en tant que groupe religieux (Fédération CJA, en suivant le recensement Statistique Canada 2001).

Bien que différents à plusieurs égards, les Juifs argentins et les Juifs montréalais partagent le même sentiment d'appartenance au peuple d'Israël, une croyance ancestrale qui constitue la base de l'ethnicité juive. Pourtant, l'interaction des Juifs argentins dans le contexte d'une société juive montréalaise doit se comprendre dans la dynamique de la rencontre d'un groupe minoritaire, porteur d'autres façons de vivre sa judéité, en interaction avec une communauté juive locale à forte majorité ashkénaze, laquelle à son tour, s'est développée en tant que groupe minoritaire au sein de la société québécoise plus large.

Objectifs de la recherche

Plusieurs études décrivent des chocs culturels, des pertes et des ruptures identitaires associés aux mouvements circulatoires et aux changements de contexte (Calin, 2000; Dufoulon, 1998 ; Dos Santos, 2007). Selon cette perspective, le migrant est perçu comme un individu en perte de repères qui doit se confronter à une reconstruction identitaire pour bien s'adapter à la société d'accueil. Pendant cette période, l'instabilité, la détresse et des sentiments de deuil accompagnent le vécu des personnes migrantes. Pourtant et tenant compte de ces considérations, **je m'interroge sur la perception de la continuité du Soi des personnes vivant dans un contexte migratoire récent.** Dans ce contexte de mouvance et d'accommodements, je m'intéresse à connaître l'inscription du migrant Juif argentin dans une continuité, ce qui équivaut à dire, comprendre l'émergence d'un sentiment de continuité dans la perception du Soi au-delà des ruptures et des deuils vécus. Autrement dit, je propose d'explorer comment, à partir de l'expérience migratoire, quelques Juifs argentins continueraient à tisser un lien qui leur

permettrait de se reconnaître dans la continuité de leurs identifications en tant que Juifs argentins dans le contexte juif montréalais.

Les migrations des Juifs argentins vers le Québec se nourrissent des histoires familiales d'immigration qui les précèdent, où la pauvreté et la discrimination ont été très présentes. En général, il s'agit des enfants ou des petits-enfants des Juifs Ashkénazes venus de l'Europe et immigrés en Argentine entre 1890 et 1950 (Sheinin et Baer Barr, 1996; Mirelman, 1998). Ils constituent des groupes humains qui ont vécu au moins deux mouvements migratoires au sein de trois ou quatre générations d'individus. Dans des contextes historico-politiques très différents, des familles juives se sont déplacées à la recherche de meilleures conditions de vie. Les ancêtres des personnes qui nous intéressent dans cette étude, quittent une Europe hostile et antisémite pour s'installer en Argentine. Ils laissent derrière eux un territoire, un climat, une langue, des habitudes de vie, bref une quotidienneté pour s'adapter au nouveau contexte d'une terre qui leur est méconnue. Ils s'érigent dans une minorité parmi d'autres minorités². La *collectivité* juive argentine tend rapidement vers une complétude institutionnelle. Ils apportent la diversité de leurs positionnements face aux judéités européennes. Un siècle plus tard, entre les années 2000 et 2007, dans des conditions politiques, économiques et sociales très différentes, les enfants et petits-enfants des immigrants juifs de l'Europe quittent l'Argentine pour s'installer au Québec. Ils se reconnaissent comme des Juifs argentins ou des Argentins d'origine juive. Ils se confrontent à un nouveau territoire, un nouveau

² Les juifs ne sont pas seuls dans l'aventure migratoire de l'Europe vers l'Argentine. Pendant les années 1881-1914, 4 200 000 immigrants entrent légalement en Argentine. Des migrants espagnols, italiens et français constituent les groupes migratoires majoritaires (Texido, 2008).

climat et des nouvelles langues ainsi qu'à une société montréalaise composée par une majorité de minorités ethnoculturelles. Les nouveaux arrivants Juifs argentins entrent en contact avec la communauté juive locale de Montréal, en même temps qu'ils découvrent la pluriethnicité de la société montréalaise.

Les actuels Juifs argentins migrés à Montréal seraient confrontés à des accommodements identitaires multiples. Des judéités européennes des ancêtres à la création des judéités argentines, et par la suite, la rencontre et la cohabitation avec les judéités montréalaises. Dans ce sens, je propose explorer la question de **comment les histoires familiales d'immigration des ancêtres sont actualisées et/ou signifiées dans le contexte de leur migration vers Montréal**. En reprenant la ligne de la continuité, j'essaie de repérer de quelles façons quelques Juifs argentins récemment immigrés au Québec perçoivent ou construisent un lien avec la continuité de leur passé familial.

Plusieurs auteurs signalent un tournant des migrants vers la vie religieuse ou spirituelle comme une façon de se relier aux autres semblables, de réaffirmer les marqueurs ethniques, de délimiter les frontières identitaires, et/ou de trouver un sens à la souffrance et aux ruptures migratoires (Ebaugh, 2003; Badillo, 2006; Odgers Ortiz, 2006). Une fois arrivés au Québec, les Juifs argentins sont associés au judaïsme local, lequel est reconnu par son adhésion aux courants religieux traditionnels. Dans le nouveau scénario, des transformations se produiront-elles chez les Juifs argentins?

Pendant des siècles, la loi Halakhique³ a déterminé que tout enfant né d'une mère juive appartient au peuple d'Israël. Les gentils convertis sont aussi considérés comme appartenant au peuple Juif à condition de ne pas adopter aucune autre religion. Par ailleurs, il faut considérer que dès que la séparation entre ethnicité et religion chez les Juifs Ashkénazes de l'Europe des Lumières fut opérée, il devint possible d'être un Juif sans religion, un Juif athée ou s'identifier au judaïsme en termes ethnique ou culturel mais pas nécessairement religieux (Goffman, 1970 ; Ben Simon, 1992 ; Arendt, 2002). Le judaïsme argentin s'est longtemps érigé dans la ligne de la sécularisation. Ce phénomène a donné place à un judaïsme considéré culturel connoté par la présence de mixités plurielles. Bien que dans les trois dernières décennies, la mouvance religieuse juive ait attiré des jeunes Argentins à participer à la vie spirituelle et sociale du temple (Tye, 2001), la fréquentation des Juifs argentins aux espaces religieux traditionnels reste assez marginale (Mirelman, 1998; Jmelniczky et Erdei, 2005). Dans ce cadre, et en tenant compte de la diversité des positionnements, **je m'intéresse à connaître les croyances et représentations de la transcendance présentes aujourd'hui dans l'imaginaire de ces Juifs argentins migrés pendant la période 2000-2007.** Je prétends analyser le lien particulier qui relie la personne concrète à un projet qui la dépasse, qui est au-delà, qui la transcende. Donc, il ne s'agit pas d'analyser le rapport des Juifs argentins à la religion, mais plutôt, d'étudier le lien des personnes s'identifiant en tant que Juifs argentins migrés à Montréal à une forme particulière de Transcendance.

³ Halakha, partie législative du Talmud ou Thora orale. Du point de vue religieux, l'Halakha assure la survie du peuple juif en diaspora à travers l'observance d'une pratique religieuse. Il s'agit de la loi juive traditionnelle (Anteby, 1998)

Méthodologie de l'enquête

La présente analyse prend place à Montréal pendant la période 2007-2010. Il s'agit d'une étude exploratoire inscrite dans une perspective qualitative et inspirée par l'ethnographie du particulier. L'«ethnographie du particulier» est une approche qui permettrait de surmonter les connotations les plus problématiques de la culture, c'est-à-dire l'homogénéisation, la cohérence et l'encadrement dans un temps précis des faits qui se présentent connotés par des contradictions, des ambivalences et de silences et toujours encadrés dans une mouvance dynamique (Abu-Lughod, 1993)⁴. En suivant cette orientation, je développe un regard à partir des individus, dans la particularité de leurs vies quotidiennes inscrites dans des contextes sociohistoriques spécifiques, et dans une dimension où le mouvement est omniprésent. Dans ce sens, les perceptions et les vécus exprimés par les personnes rencontrées seront connotés par des ambivalences, des contradictions, des lacunes, des changements multiples au long des trois années que l'observation ethnographique a duré. D'autre part, les récits recueillis ne représentent pas la totalité des perceptions et des expériences des Juifs argentins migrés au Québec. Pour retenir cette appréciation qui tente d'éviter toute forme de généralisation, j'utilise l'expression quelques Juifs argentins. Par ailleurs, la diversité d'expériences permettra de comprendre la pluralité de positionnements face aux mêmes faits, aux mêmes situations qui sont souvent vécues de façons différentes.

⁴ “ *The effort to produce general ethnographic descriptions of people's beliefs or actions risks smoothing over contradictions, conflicts of interest, doubts, and arguments, not to mention changing motivations and historical circumstances*” (Abu-Lughod, 1993 : 9).

L'observation ethnographique se déroule à partir des espaces sociaux informels (fêtes, visites, participation à la liste électronique Comun-Armonyque, liste électronique de Juifs argentins migrés au Québec) et de dix entrevues semi-structurées réalisées auprès des Juifs argentins immigrés pendant la période 2000-2007. Des messages d'une autre liste électronique, la liste Che-Montréal, qui appartient aux argentins immigrés à Montréal, sont aussi analysés. Afin de recruter de participants pour l'entrevue, j'ai demandé à des connaissances avec lesquelles je partage les mêmes réseaux sociaux, de participer à la recherche. D'autre part, et dans l'intention de pouvoir accéder à des perceptions différentes de celles présentes dans mon réseau immédiat, j'ai publié une annonce dans les listes électroniques Comun-Armonyque et Che-Montréal, en invitant les potentiels intéressés à faire partie de l'étude.

Il faut mentionner que la participation du chercheur en tant que membre au sein de la communauté étudiée comporte des enjeux importants. Au-delà des sentiments de proximité qui confèrent la connaissance commune des personnes et des institutions, et d'empathie qui en découlent, il émerge avec force la question de la confidentialité. Les personnes interviewées expriment leurs besoins d'être rassurées en ce qui concerne la confidentialité de leurs opinions. Dans la même optique, la majorité (sept sur dix) des individus rencontrés expriment leurs difficultés à accepter la présence de l'enregistreuse. À plusieurs reprises, les personnes avec lesquelles j'avais eu un contact personnel auparavant, demandent d'éteindre l'enregistreuse, ou d'enlever des fragments lors de la transcription. Certaines posent la question de la pertinence d'enregistrer notre conversation. Dans la totalité des cas, j'ai noté un changement d'attitude lorsqu'on met en marche l'enregistreuse. La conversation devient plus formelle et les gestes et postures

corporelles plus rigides. Le message est clair. Un dialogue peut se dérouler dans l'intimité de leur cuisine, mais il n'est pas question de formaliser la rencontre ni de trahir la confiance déposée dans le caractère confidentiel de la recherche.

Les entretiens se sont déroulés chez les personnes interviewées, à la cuisine ou à la salle à manger dans un climat très accueillant. Les entretiens se sont déroulés dans un espagnol connoté par les expressions courantes de l'argot du Rio de la Plata. Plusieurs des entrevues ont été réalisées aux couples, avec la présence des jeunes enfants. Il est intéressant de noter que les entrevues de couples se sont déroulées chez les personnes en mariage mixte (quatre sur dix). Pourtant, lorsqu'il s'agit d'un couple où les deux partenaires sont Juifs, la rencontre s'est effectuée avec la présence d'un seul partenaire (soit homme ou femme).

Finalement, cinq hommes et cinq femmes ont été rencontrés en entrevue. Dans sa majorité (huit sur dix) les Juifs argentins rencontrés détiennent des diplômes universitaires de deuxième ou de troisième cycle. La moyenne d'âge de ces individus est de 45 ans, dans un continuum qui va de 35 à 58 ans. La moitié des personnes rencontrées travaillent dans des emplois qui ne tiennent pas compte de leurs acquis académiques obtenus en Argentine, tandis que l'autre moitié a obtenu un poste au sein des organisations communautaires juives montréalaises où leurs diplômes argentins ont été reconnus (après que l'équivalence des études ait été validée par le gouvernement du Québec). Un profil détaillé des répondants est présenté au chapitre 4.

D'autre part, les femmes juives rencontrées sont plus intéressées à analyser leurs histoires que les hommes et elles sont prêtes à échanger des points de vues. Elles s'attendent à un certain retour des données recueillies en demandant une idée générale des réponses des autres. Cependant, les hommes juifs de quatre couples mixtes (tous composés par des hommes juifs et femmes non-juives) ne trouvent pas trop de sens à ce type de recherche, et ils participaient pour «*m'aider dans mes études*». Pourtant, leurs conjointes non juives se montrent plus intéressées à donner leurs points de vue. Dans les questions concernant la transmission du judaïsme aux enfants dans les quatre couples mixtes rencontrés, les réponses ont été accompagnées des balbutiements, contradictions et silences, éléments qui dénotent l'émergence d'un climat de tension.

Par ailleurs, deux rencontres ont été réalisées auprès des leaders religieux des Juifs argentins. Il faut préciser que ces deux leaders religieux ne sont pas des rabbins mais plutôt des personnes très impliquées dans des groupes religieux. Les deux leaders, qui sont des immigrants établis à Montréal entre 2000 et 2007, sont des membres reconnus au sein de la communauté juive argentine à Montréal. Ils organisent des activités sociales et religieuses diverses dans le but de consolider l'identité juive. Dans le cadre de la recherche «Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques»⁵, j'ai rencontré une femme appartenant au courant religieux conservateur du mouvement Massorti, laquelle a créé un groupe destiné à la communauté juive argentine à Montréal. Son objectif est de consolider un espace éducatif pour que chaque Juif puisse se réapproprier des éléments historiques, éthiques et religieux qui lui permettront d'affirmer sa judéité.

⁵ «Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques», recherche réalisée par une équipe sous la direction de Deirdre Meintel, Université de Montréal, (2006-2010; 2010-2013) et financée par le CRSH et le FQRSC.

D'autre part, j'ai rencontré un homme participant à un groupe montréalais pluriethnique de tendance orthodoxe inscrit dans le mouvement Jadab Lubavitch. Plusieurs échanges électroniques et téléphoniques ont eu lieu par la suite, ainsi qu'une invitation à participer à un dîner familial. Ces deux entrevues se sont déroulées dans des espaces proches du lieu de travail des leaders, soit des organisations appartenant à la communauté juive montréalaise. De plus, quelques échanges téléphoniques se sont produits avec des participants à la liste électronique Comun-Armonyque.

Dans cette étude, quatre types de données sont recueillies: les discours des entrevues enregistrés et transcrits, les discours recueillis de façon informelle pendant l'observation de terrain, les messages électroniques circulant dans les listes électroniques Commun Armonyque et Che-Montreal et mes propres perceptions du phénomène observé et enregistré dans le format de notes de terrain. Après une première systématisation des données, et dans le but d'accroître ma vigilance épistémologique, les résultats ont été partagés avec quelques-unes des personnes rencontrées afin de valider les réflexions construites et de répondre aux attentes exprimées par certains participants.

En conclusion

La présente étude ethnographique pose un regard sur la perception de Soi en contexte migratoire récent et dans une perspective de continuité. L'observation de quelques familles Juives argentines migrées à Montréal devient l'objet de réflexion pour comprendre la reconstruction identitaire des personnes et des groupes porteurs des histoires migratoires familiales qui les précèdent, et qui vivent à la fois une nouvelle

migration. L'analyse proposée se structure en cinq chapitres. Dans le premier chapitre, j'aborde les concepts associés à l'identité juive regardée sous les angles de l'ethnicité et de la religion, et des judéités plurielles qui s'y détachent. Le deuxième chapitre pose un regard sur les identifications construites dans le processus de devenir un Juif argentin. Dans ce but, j'expose le profil de la communauté juive argentine, point de départ pour comprendre l'actuel migrant Juif argentin à Montréal. Les vagues migratoires des Juifs vers l'Argentine et les organisations créées pendant la consolidation communautaire sont des aspects spécialement considérés dans ce chapitre. Au chapitre trois, je présente des grandes lignes descriptives concernant la société d'accueil juive montréalaise. Au chapitre quatre, en fonction des observations recueillies pendant le travail de terrain, je décris le profil sociodémographique des individus interviewés ainsi que les listes électroniques qui les ont accompagnés au long du processus migratoire. Au chapitre cinq, je développe des observations ethnographiques qui répondent aux trois objectifs de recherche proposés : explorer un sentiment de continuité dans la perception du Soi dans un contexte migratoire récent et en interaction avec des judéités montréalaises; établir un lien avec les migrations familiales qui les précèdent et finalement, pour des Juifs se reconnaissant issus d'un judaïsme séculier et culturel, je propose d'analyser les représentations de la transcendance exprimées par les migrants Juifs argentins rencontrés. À la fin, en guise de conclusion, s'expriment les grandes lignes de réflexion issues de la présente étude.

Chapitre 1- L'identité juive

«Un Juif français se découvre paradoxalement d'abord Français en Israël, alors qu'il avait décidé d'y partir parce qu'il se sentait d'abord Juif en France».

Entretien avec Shmuel Trigano (Guland et Zerbib, 2000 : 179)

1.1- Introduction

Aux temps de la modernité avancée (Giddens, 1994), les hybridités sont à l'ordre du jour. Le domaine identitaire juif n'échappe pas à une dynamique signée par des permanentes recompositions dans des contextes en mouvance et marqués par des mixités plurielles. En Israël, il y existe 120 façons d'être Juif (Trigano, 2000). Le pluralisme culturel énonce l'émergence des nouvelles ethnicités juives dans le territoire de l'état hébreux (Ben-Rafael, 1982; Cohen, 1983; Anteby, 1998; Smootha, 1999) et le déclin de la vision sioniste uni-culturelle (Smootha, 1999; Rabkin, 2004). À ce contexte de pluriethnicité, il faut ajouter les ethnicités des groupes vivant en diaspora. D'autre part, la tension entre le religieux et le séculier n'est pas étrangère à la dynamique des divers positionnements pour construire sa judéité. Et pourtant, tous ces groupes se sentent reliés par un sentiment d'identité commune: leur appartenance au peuple d'Israël.

L'analyse se montre complexe. L'unité parmi les diversités comporte toujours des tensions, des contradictions et des ambiguïtés qu'il faut élucider afin de saisir les enjeux présents dans la construction des judéités contemporaines. Dans ce chapitre, je propose

d'examiner des concepts-clés qui mènent à une compréhension des identifications juives. Je commence en analysant la dimension ethnique de l'identité juive, suivie par l'exposition de la séparation entre ethnicité et religion au sein de quelques communautés ashkénazes de l'Europe des Lumières. Comme conséquence de cette séparation, connue sous le nom de l'Émancipation, plusieurs judéités se sécularisent. L'ancien projet religieux, porteur d'une Transcendance hégémonique et commune centrée sur les commandements du D.ieu⁶d'Israël, perd son sens pour certains groupes qui commencent à chercher des nouvelles transcendances dans les horizons des Arts, de la politique ou de la science. Dans cette perspective, je continue le chapitre en abordant le concept des transcendances, et en mettant l'accent sur la transcendance religieuse-spirituelle des migrants Juifs argentins que j'ai rencontrés sur le terrain.

En termes génériques, l'identité est perçue comme une unité, l'unité du Soi, mais reconnue porteuse d'identifications plurielles qui coexistent dans l'imaginaire de la personne et du groupe (être Argentin et Juif, être homme ou femme, appartenir à un groupe socioéconomique, être religieux ou athée, s'inscrire à la gauche ou à la droite). Selon le philosophe Paul Ricœur, lorsque l'individu raconte son histoire, il se présente à la première personne en tant qu'Ego ou conscience réfléchie, et dans cette action chargée toujours de passion, il se constitue en Soi (Ricœur, 1990). Ricœur propose de comprendre le Soi, ce récit narratif, dans une dynamique de boucle récursive avec l'altérité. Autrement dit, la perception du Soi se comprend à partir de l'interaction

⁶ Dorénavant dans le texte, l'écriture habituelle du mot dieu a été modifiée par D.ieu afin de respecter les croyances juives qui veulent produire une pause symbolique, en signal de respect et de révérence, envers Celui qui à leurs yeux représente la Transcendance.

communicative avec l'Autre. Donc, le Soi est une identité, une conscience narrative réfléchie, qui se construit dans un jeu de reconnaissance de la mêmeté et de l'ipséité (Ricoeur, 1990). Pour mieux comprendre la continuité de la perception du Soi, Gallissot (1987) propose de parler de procès d'identification plutôt que d'identité.

1.2- La dimension ethnique de l'identification juive.

Dans l'identification juive, les dimensions ethnique et religieuse occupent une place centrale pour définir la judéité. Il s'agit de dimensions distinctes et en tension depuis l'Haskala ⁷(Goffman, 1970; Ben Simon, 1992; Arendt, 2002; Rabkin, 2004). La dimension ethnique du judaïsme repose sur une croyance ancestrale d'appartenir au peuple d'Israël, dans la lignée d'Abraham, Isaac et Jacob. «L'identité ethnique se définit comme un sentiment d'appartenance à un groupe auquel les ancêtres «véritables ou symboliques» des individus appartenaient, un sentiment d'unicité, d'unité, de passé historique et d'avenir commun d'une communauté» (Meintel, 1993: 2). En somme, dans cette étude, l'ethnicité constitue une forme dynamique de conscience de Soi (Elbaz, 1993).

La plupart des anthropologues contemporains considèrent l'ethnicité comme un processus d'interaction d'où découle l'établissement des frontières entre différents groupes d'une société concrète (Barth, 1969; Back, 1996; Terren, 2002). Autrement dit,

⁷L'Haskala est un courant de pensée issue des Lumières qui remplace l'étude du sacré par un savoir profane. Dorénavant, il est possible de se reconnaître comme un Juif séculier. La religion se sépare de l'ethnicité.

l'ethnicité résulterait d'un double processus d'identification et d'assignation dans l'interaction entre un groupe majoritaire et un ou plusieurs groupes qui se trouvent en situation minoritaire. Certains auteurs soulignent l'impossibilité de penser l'ethnicité en dehors de l'inscription des groupes d'intérêts, dans une dynamique de lutte de classes (Hannerz, 1974; Cohen, 1974; Patterson, 1975; Biale, 1987). Dans un langage plus contemporain, l'ethnicité serait fortement conditionnée par les stratégies développées par un groupe minoritaire afin d'obtenir une reconnaissance politico-culturelle dans l'espace public (Biale, 1987; Back, 1996; Smootha, 1999; Ouzan, 2007). Dans cette ligne se situent les nouvelles ethnicités juives américaines fragmentées à cause de leurs multiples loyautés et références et en crise depuis le 11 septembre 2001 (Ouzan, 2007) et les multiples ethnicités des Juifs vivant en Israël où les minorités de nationalités marocaine, éthiopienne et russe luttent pour leur reconnaissance et mobilité sociales (Ben Rafael et Sharot, 1991; Ben Simon, 1992; Smootha 1999; Anteby, 2004).

Par ailleurs, l'ethnicité doit s'analyser dans une perspective de dimension temporelle. D'une part, il faut considérer les ethnicités émergentes dans les contextes d'immigration, de colonisation ou d'esclavagisme différent des ethnicités construites pendant la socialisation des individus dans des contextes relativement stables (Juteau, 1999). D'autre part, les identifications se transforment dans une perspective intergénérationnelle et donnent place à des modifications importantes parmi les trois premières générations d'immigrants dans la même société d'accueil (Elbaz, 1993; Boyarin et Boyarin, 2000).

Toutefois, certaines études soulignent les difficultés à analyser les identités juives de la diaspora avec les mêmes catégories utilisées pour l'étude des ethnicités parmi les Juifs en Israël (Schnepper, 1987; De la Pergolla, 2010). Le phénomène s'expliquerait par la résistance des organisations communautaires juives de la diaspora à appliquer les mêmes catégories d'ethnicité utilisées en Israël, ainsi que par le critère d'identification personnelle au judaïsme, lequel repose sur le choix volontaire du répondant (De la Pergolla, 2010).

Dans l'étude présente, l'idée de l'ethnicité est rattachée au concept de la complétude institutionnelle (Breton, 1964). Par complétude institutionnelle on comprend l'existence d'une diversité d'institutions créées pour répondre aux besoins d'un groupe ethnique en condition minoritaire afin d'aborder un grand nombre de domaines comme, entre autres, l'éducation, la santé, les centres communautaires, l'emploi, les loisirs, les commerces et le support socio-économique (Breton, 1964 : 94). Toutefois, il faudrait ajouter que dans un contexte migratoire, les appartenances et références ethniques peuvent être considérées sous l'angle des stratégies identitaires (Taboada-Leonetti, 1990). Parfois, l'accès aux ressources matérielles ou symboliques comporte certaines adéquations des discours et des pratiques pour s'accommoder au nouvel environnement, sans qu'on constate un changement profond, un bouleversement identitaire. C'est le sens de l'opportunité qui guide l'adoption des stratégies identitaires dans ces circonstances.

1.3- Séparation des dimensions religieuse et ethnique dans l'identité juive ashkénaze de l'Europe du XVIIIe siècle

La philosophe et historienne Hannah Arendt analyse le processus de séparation entre les dimensions ethnique et religieuse de l'identité juive dans l'Europe du XVIIIe siècle. Elle écrit à cet égard :

«L'éclatement de l'identité juive est surprenant. En abandonnant la religion, qui fut la base de l'identité juive pendant des siècles, les juifs européens cherchent des nouveaux référents identitaires pour continuer à se reconnaître comme différents, parce qu'héritiers d'une vie culturelle riche en histoire et traditions, dans un positionnement ou simultanément ils cherchent à devenir des citoyens comme les autres (...) Le réformateur juif qui transformait une religion nationale en simple confession religieuse impliquant que la religion est une affaire privée, le révolutionnaire juif qui se voulait citoyen du monde afin de se débarrasser de sa nationalité juive, le juif instruit, « un homme dans la rue, un juif à la maison », chacun de ces juifs réussit à transformer une caractéristique nationale en affaire privée. Le résultat fut que leur vie privée, leurs décisions et leurs sentiments devinrent le centre même de leur judéité. Plus l'origine juive perdait sa signification religieuse, nationale et socio-économique, plus la judéité devenait obsédante » (Arendt, 2002 :320-321).

Pourtant, d'autres auteurs (Birnbaum, 1990 Cohen, 2000) signalent que l'émancipation politique des Juifs assimilés constitue un phénomène réduit à quelques Juifs privilégiés vivant dans des régions spécifiques et ne peut pas être étendue à l'ensemble des judéités européennes.

Avec l'émancipation politique de quelques Juifs ashkénazes de l'Europe post-Lumières, il devient possible d'être Juif sans religion. L'ethnicité prend le dessus sur les croyances

et sur les multiples formes de se relier à la transcendance. En devenant partie d'une société nationale en rapide sécularisation, les Juifs assimilés qui rejoignent les projets de l'Émancipation politique, se séparent de la religion et des traditions qui guident la quotidienneté de l'existence juive. Le projet religieux concernant le D.ieu d'Israël est valide pour certains, alors que pour d'autres le projet politique d'une société égalitaire universelle (communistes, socialistes, anarchistes, bundistes⁸) ou d'une société égalitaire qui pour des Juifs (sionistes) constituent les utopies qui offrent les sources à partir desquelles chaque Juif peut construire un sens à son existence individuelle. Les sciences, les arts, la politique se présentent comme des domaines prometteurs des nouvelles formes de Transcendance. Au XIXe et début du XXe siècles, la vie des communautés juives ashkénazes sécularisées connaissent un important activisme politique et culturel.

1.4- La transcendance, les transcendances

Le concept de la transcendance acquiert différentes significations au long de l'histoire de la pensée philosophique occidentale. Chez Kant, la transcendance est ce qui est au-delà de toute expérience, ce qui la dépasse. Chez Jaspers, la transcendance est entendue comme synonyme de D.ieu. « *Le Transcendant n'est pas dans la conscience, il la dépasse comme quelque chose de tout autre; c'est l'Absolu, en opposition avec la*

⁸Bundiste, qui participe de la vie du Bund. Le Bund, Union générale des travailleurs juifs de l'Empire Russe, fondé à Vilnius, Lituanie, 1897. D'inspiration socialiste et antisioniste, le Bund cible la conservation de la culture yiddish dans les filières des travailleurs juifs émancipés de l'Empire Russe (Zoberman, 1980). Voir aussi Arendt, 2002.

finitude, la relativité, l'inachèvement...La transcendance est au-delà de toute forme »
(Philos., I, 50 et III, 39)⁹ .

Dans la philosophie contemporaine, on comprend la transcendance comme synonyme d'altérité. « *Par le fait d'être là, l'homme ne peut se reconnaître comme tel qu'au sein de quelque chose qui le dépasse et qu'on peut appeler le monde: le monde est donc un transcendant auquel est lié notre être; le temps inhérent à notre existence, nous révèle une autre transcendance, celle du passé et du futur (Bréhier exposant Heidegger)* » (Cuvillier, 1956: 236). Aujourd'hui, on parle de Transcendance « *pour dissiper tout ce qui est irréductible à la matière, à la nature ou à l'histoire* »(Compte-Superville, 2001:591).

Dans le présent travail, en suivant Wittgenstein (1920), je propose de considérer la transcendance comme le point de fuite du sens. On pourrait établir une analogie entre ce point de fuite du sens et le point de convergence des droites parallèles dans un dessin en perspective, ce qui équivaut à réaliser une projection qui permet la perception d'un horizon, d'une ligne lointaine et imaginaire où les personnes se projettent pour construire ou retrouver du sens. La phénoménologie comprend le point de fuite comme ce qui transcende notre propre conscience. Autrement dit, la transcendance sera entendue comme la production d'un imaginaire qui permettrait d'atteindre ce qui est au-delà du monde concret que le sujet habite, en lui permettant de se projeter en tant que sujet individuel et collectif dans une dimension plus large, non immédiate et à des traits

⁹ Cuvillier, Armand "Vocabulaire de philosophie" Ed. Biblio Essais, Armand Collin, Paris, 1956: 236

utopiques. Dans cette projection, il devient possible de se ressourcer pour donner un sens à l'existence personnelle ainsi qu'à la compréhension de l'expérience humaine particulière dans le monde que l'on croit connaître. En conséquence, il faudra reconnaître l'existence de multiples formes de transcendance, dont la religieuse spirituelle ne serait qu'une parmi plusieurs d'autres.

1.4.1- La transcendance religieuse-spirituelle

De nos jours, encore, la religion continue à être considérée comme un espace privilégié qui relie l'être humain à la transcendance. Cependant, les sciences sociales lui ont accordé une certaine discréditation. L'étude du religieux a été abordée dans une logique rationnelle qui tend à souligner les dimensions politico-sociales et symboliques au détriment des sensibilités, des émotions et des intersubjectivités qui sont propres au fait religieux tel que vécu par ceux et celles qui croient dans une forme de Transcendance (Mcguire, 2002). Le domaine du religieux a été étudié sous une perspective de contournement (Geertz, 2005). Le religieux a été réduit au fait social, au mythe analysé de façon structurelle ou simplement perçu comme un espace d'expression d'un symbolique particulier, perspectives qui réduisent l'expérience religieuse, cet «*objet impossible*» pour la science, à une «*autre chose qu'elle même*» (Piette, 1999). En suivant la tradition durkheimienne, la sociologie de la religion a centré son intérêt d'étude sur les liens que les hommes établissent entre eux, en créant des codes intériorisés qui leur permettent de bien fonctionner dans des institutions organiques à la vie sociale. Dans un regard marxiste, l'analyse s'est penchée presque exclusivement sur les relations sociales, productives et politico-religieuses qui conditionnent les rapports de pouvoir entre les

croissants, les institutions et l'autorité. Les recherches et les débats sur le religieux ont pris un tournant basé sur une ontologie du réel compatible avec les croyances d'une modernité où la transcendance était enfermée dans l'espace privé de la croyance personnelle du sujet.

Par contre, Simmel dénonçait l'extirpation de l'aspect spirituel dans l'étude de la religion. En établissant la différence entre religion et religiosité, soit la façon personnelle de vivre parmi ses croyances religieuses-spirituelles, Simmel réfléchissait sur l'existence d'une «*disposition irréductible et fondamentale* », soit une religiosité disjointe du pouvoir social des institutions (Watier, 1996; Leblanc, 2001; Lamine, 2008).

Dans la présente étude, en suivant Droogers (Droogers, 1994), je propose un modèle qui considère trois piliers pour comprendre la vie spirituelle-religieuse: les bases matérielles et l'organisation sociale, la personne humaine et la relation spirituelle à la transcendance. Dans cette proposition, l'acteur social individuel, porteur des ambiguïtés, des vides et des ambivalences est situé au centre du modèle (McGuire, 2008).

1.5- Conclusion

Tous les Juifs croient partager la même ascendance ethnique et s'inscrivent dans l'appartenance au peuple d'Israël. Ce phénomène constituerait la base de leur ethnicité symbolique commune. Pourtant, lorsque des groupes juifs de diverses nationalités partagent le même territoire, on observe l'émergence de dynamiques de luttes pour la reconnaissance des droits axées sur la position socioéconomique et le statut de classe. Tel est le cas des Juifs marocains immigrés en Israël qui se situent dans les couches

prolétarisées de la société d'accueil (Ben Rafael et Sharot, 1991; Smootha, 1999). Dans d'autres cas, le phénomène est vécu dans la perspective de la négociation interraciale, tel que décrit pour les Juifs noirs éthiopiens ayant migré à Israël (Anteby, 1998). Certains auteurs établissent une similitude entre les revendications des Juifs éthiopiens-noirs en Israël et la lutte des droits des Afro-américains face à l'hégémonie des WASP nord-américains (Anteby, 2004 ; Smootha, 1999). Dans le judaïsme de la diaspora, des dynamiques de la reconnaissance des groupes minoritaires parmi le groupe juif majoritaire est aussi présent, comme le décrit Elbaz pour les Juifs sépharades en contexte juif ashkénaze- montréalais (Elbaz, 1993). En plus, l'ethnicité semblerait se transformer dans une perspective intergénérationnelle dans des contextes d'immigration, de colonisation ou d'esclavagisme (Juteau 1999). Une autre dimension à prendre en considération concerne l'adhésion de l'individu et du groupe à un judaïsme religieux ou séculier. De nos jours, il est possible d'être Juif sans se reconnaître en lien avec la religion du peuple d'Israël. Tant en terre de l'état hébreu qu'en diaspora, l'ambiguïté, l'ambivalence et la diversification des identifications juives deviennent assez visibles et elles donnent place à plusieurs façons de vivre *sa judéité* selon des contextes historico-politiques concrets. Dans le chapitre 2, j'analyse des éléments contextuels qui permettent de comprendre l'émergence et la consolidation des judéités argentines, d'où sont issus les sujets rencontrés sur le terrain.

Chapitre 2- Les Juifs en Argentine

« Frases como ‘tu eres judío pero yo soy argentino’, eran lugar común en el vocabulario familiar, hasta en hogares auténticamente judíos »¹⁰
(Mirelman, 1998: 253).

2.1 - Introduction

Entre 1881 et 1914, l'Argentine reçoit 4 200 000 immigrants (Texido, 2008). En 1914, un tiers de la population nationale était née à l'extérieur du territoire argentin (Pacecca et Courtis, 2008; Cerrutti, 2009). Cette affluence massive des étrangers venus pour contribuer au développement de l'agriculture argentine, se compose de groupes de nationalités diverses, dont les plus nombreux sont les Italiens, les Espagnols, les Français et les Russes (Texido, 2008). Les Juifs composent, dans un nombre plus restreint, ces flux migratoires. Avec ou sans connaissances agricoles, plusieurs d'entre eux sont venus pour développer les colonies agricoles du Baron Hirsh (Feierstein, 1999).

De nos jours, la communauté juive argentine de Buenos Aires est considérée comme la septième grande concentration des Juifs dans le monde (De la Pergolla, 2002). Elle compte 300 000 personnes, dont la plupart (212 000) se localise dans la région de la capitale nationale. Il s'agit d'une forte concentration en milieu urbain, lequel se distingue par son important cosmopolitisme (Mirelman, 1998).

¹⁰(Trad) «Des phrases telles comme: ‘ Toi, tu es Juif, mais, moi je suis Argentin’ étaient fréquentes dans le vocabulaire familiale, même aux foyers authentiquement juifs ».

Le présent chapitre vise à exposer des éléments concernant l'établissement et la consolidation communautaire de Juifs européens immigrés en Argentine pendant le XIXe et XXe siècles. Les politiques assimilationnistes du gouvernement argentin contribuent à l'émergence d'un judaïsme argentin qui va se démarquer par sa mixité et sa haute intégration à la société d'accueil (Victor Mirelman, 1998). Ce contexte constitue le point de départ des immigrants Juifs argentins vers Montréal. Je commence le chapitre en abordant les vagues migratoires des Juifs vers l'Argentine, suivi par la création d'une complétude institutionnelle de la *collectivité* juive à Buenos Aires. Je continue avec la présentation de la crise socio-économique des années 2000 et son impact sur la communauté à l'étude. La suite comprend un profil sociodémographique des Juifs argentins récemment réalisé. Pour finaliser, j'explore les trois principaux courants religieux Juifs argentins contemporains.

2.2-La migration des Juifs vers l'Argentine

Sheinin et Baer Barr (1996) distinguent trois vagues migratoires des Juifs vers l'Amérique Latine. Une **première vague** se déroule pendant la colonisation espagnole (XVe et XVIe siècles). Fuyant l'Inquisition, des Juifs sépharades provenant de l'Espagne et du Portugal s'installent dans le Virreinato del Rio de la Plata. Il s'agit *des marranos*¹¹, de Juifs convertis de force au christianisme pour pouvoir sauver leur vie. Plusieurs des *marranos* continuent à pratiquer la tradition juive en cachette. Au fil du temps, ils deviennent des puissants commerçants installés au port de Buenos Aires, la possession et le travail de la terre étant interdits aux Juifs dans la Péninsule ibérique. Ces

¹¹ Marrano, terme espagnol qui signifie «cochon», ce qui est sale.

Juifs s'assimilent rapidement. Une grande pression des inquisiteurs européens venus aux colonies espagnoles afin de protéger le monopole de la foi catholique joue un rôle important dans le déclin du *marrano* latino-américain. Aucune organisation formelle ne découle de ces activités clandestines qui relèvent plutôt des pratiques individuelles ou familiales (Sheinin et Baer Barr, 1996 ; Tye, 2001).

Entre le XVIIe et le XIXe siècles, aucune source historique consultée ne mentionne d'importants mouvements migratoires des Juifs vers l'Amérique Latine (Sheinin et Baer Barr, 1996 ; Mirelman, 1998 ; Feierstein, 1999 ; Tye, 2001). Ainsi, vers la moitié du XIXe siècle, se produit une **deuxième vague** migratoire composée principalement par des Juifs ashkénazes européens et par un nombre plus restreint des Juifs sépharades, provenant des communautés damasquine, alépine, turque et marocaine (Sheinin et Baer Barr, 1996 ; Mirelman, 1998). Lorsque cette deuxième vague migratoire débarque en Argentine, les *marranos* étaient disparus (Mirelman, 1988). Cette deuxième vague migratoire se compose de groupes très hétérogènes en ce qui concerne la langue parlée (le ladino, le yiddish, l'arabe, le français et l'allemand) et la pratique religieuse. Moins nombreux que les Ashkénazes, mais plus observants de la loi religieuse, les Sépharades créent des mécanismes de transmission de leur judéité dans des communautés moins ouvertes aux pressions assimilatrices de la société d'accueil (Mirelman, 1998 ; Feierstein, 1999).

Parmi les Juifs ashkénazes on distingue deux groupes aux traditions et visions du monde différentes. D'un côté, se situent les Juifs venus de l'Europe occidentale, principalement des Français, des Allemands et quelques Anglais. Ce groupe est constitué

principalement, mais pas exclusivement, par des intellectuels et des professionnels libéraux issus des classes moyennes appauvries. Il s'agit des Juifs déjà assimilés et la plupart sécularisés dans leurs pays d'origine (Levin, 1996). D'autre part, on distingue les Juifs polonais et russes issus du ghetto paysan juif ou *shtetl*, dont la langue est le yiddish, et l'organisation sociopolitique est centrée dans la figure du rabbin (Arendt, 2002). Ce groupe constitue la force des colons juifs migrés pour développer les colonies agricoles appartenantes au Baron Hirsh, riche philanthrope juif autrichien, œuvrant dans le domaine des finances et leader du sionisme territoriale. La littérature juive argentine, en particulier l'œuvre *Gauchos judios*¹² (1910) garde des fragments de la mémoire collective des temps ardues de colonies agricoles et met en relief la pression assimilatrice exercée sur les migrants juifs (Fridman, 1997), pression aussi observable chez les autres groupes ethniques immigrés (Mirelman, 1998). La pauvreté et le mode de vie très exigeant, mènent plusieurs familles à migrer en ville à la recherche de meilleures conditions de vie (Feierstein, 1999). En conséquence, dès ses débuts, la communauté juive argentine doit négocier pour se constituer autour d'une vision plurielle de sa judéité. Après une hégémonie de quelques décennies de la langue yiddish (de provenance ashkénaze), la communauté juive argentine adoptera l'espagnol comme langue propre et conservera plusieurs mots et expressions yiddish, lesquels deviendront des expressions populaires courantes des classes moyennes de Buenos Aires.

¹²L'œuvre *Gauchos judios* d'Alberto Gerchunoff, publiée en 1910, postule la voie de l'assimilation des colons juifs. Il décrit la vie quotidienne des nouveaux arrivants juifs dans les colonies du Baron Hirsh. Les histoires comportent des éléments de leur Europe natale et des éléments de l'Argentine rurale. «*La tension entre le gaucho, symbole de la tradition argentine, et l'immigrant, incarné par le Juif, apparaît tout au long du livre. Associée au mot gaucho, cette tension est présentée dans une sorte de gradation de modèles d'intégration qui va du rejet de la différence jusqu'à la fusion avec l'Autre par imitation*» (Fridman, 1997 : 84).

La troisième vague migratoire se déroule pendant la période qui commence au début du XXe siècle jusqu'à l'après Deuxième Guerre Mondiale (1950) (Mirelman, 1998; Feierstein, 1999). Les nouveaux arrivants sont majoritairement des Ashkénazes (75%). Une dernière migration juive-allemande arrivera au pays pendant et après la Deuxième Guerre Mondiale. Dans les mêmes bateaux arrivent aussi plusieurs officiers nazis qui trouvent asile dans l'Argentine de Peron (Levin, 1996). Cette période marque la diversification d'une société juive argentine où la religion comme élément de référence identitaire reste encore plus présente¹³ dans les discussions communautaires que dans la vie quotidienne des nouveaux arrivants, lesquels s'intègrent de façon très pragmatique à la société de Buenos Aires (Mirelman, 1988). Au long du XXe siècle, les organisations sociales et communautaires connaissent une forte sécularisation. Plusieurs Juifs sécularisés qui ont eu une militance reconnue dans le Bund, le parti communiste ou les filières socialistes, sionistes ou anarchistes européennes débarquent au port de Buenos Aires (Mirelman, 1998 ; Feirstein 1999). Ces groupes qui sont porteurs d'un judaïsme culturel, plusieurs se voulant des athées, vont s'accroître dans un milieu qui favorise l'assimilation. Par cette voie de l'homogénéisation assimilatrice, tous les habitants contribuent à consolider la nation en devenant des Argentins. Dans ce cadre, les mariages mixtes (Juifs et non Juifs) deviennent très courants. La coparticipation des Juifs à la création d'un mouvement ouvrier argentin d'inspiration marxiste ainsi que le développement des arts, en particulier du théâtre et la presse, sont des éléments qui

¹³ «Durante 1891 los judíos marroquíes fundaron su primera institución, la Congregación Israelita Latina, en tanto los judíos rusos creaban su primera *jevra*, la *Paole Zedek*(Sociedad Obrera Israelita)(...) La C.I.R.A y particularmente, Henry Joseph, su rabino, y Luis H. Brie, su presidente, desempeñaron un gran papel en algunas de las instituciones principales tales como la Jevra Keduscha Aschenasi (fundada en 1894) y Ezrah(fundada en 1900) »(Mirelman, 1988 : IV)

signalent un niveau élevé d'intégration, et dans plusieurs cas, d'assimilation culturelle (Mirelman 1998 ; Feierstein, 1999). Un judaïsme culturel prend la place sur les judéités apportées de l'Europe. La création de ce qui plus tard sera considéré comme le judaïsme latino-américain commence à voir le jour. Pendant la période 1950-1970, le judaïsme argentin devient un levier idéologique pour les courants de pensée révolutionnaire d'une Amérique Latine en ébullition sociale (Visacovsky, 2005).

2.3- Les organisations Juives argentines

Dans le contexte des deux dernières vagues migratoires des Juifs vers l'Argentine, on assiste à la création de plusieurs organisations sociales qui tendent rapidement vers une complétude institutionnelle (Mirelman, 1998, Feierstein, 1999). La création d'institutions d'entraide et de coopération mutuelle se consolide au fur et à mesure que des groupes juifs réussissent économiquement. Les premières organisations juives visent la création d'un cimetière propre, ainsi que la célébration des grandes festivités religieuses (Mirelman, 1998). Le but est de renforcer les liens de la minorité juive immigrée en Argentine afin de s'entraider dans un contexte de grande pauvreté, de contrer la perte de l'identité juive dans un milieu vécu sous forme de pression assimilatrice, et de transmettre leur mémoire collective aux générations à venir (Sheinin et Baer Barr, 1996). Pendant la décennie 1930-1940, la communauté juive argentine prend très rapidement le chemin de la centralisation organisationnelle (Tye, 2001), fait qui renforce la politisation et la visibilité de leur expression ethnique, et donne place aux ancêtres des actuelles fédérations AMIA et DAIA.

Historiquement, les Ashkénazes et les Sépharades ont disputé le leadership des institutions, mais la dernière vague migratoire étant composée principalement par des Ashkénazes, leurs organisations emporteront d'avantage l'adhésion des différentes judéités argentines (Mirelman, 1998 ; Feierstein, 1999). Pourtant, les Sépharades possèdent une tradition organisationnelle associée à leur adhésion à la vie religieuse. Les Ashkénazes, ayant vécu les pogroms, la famine et l'influence des idées de la sécularisation de façon intense dans l'Europe natale, commencent à s'assimiler au reste de la société cosmopolite de Buenos Aires (Mirelman, 1998; Feierstein, 2007). Comme corollaire, des tensions et des conflits accompagnent l'établissement de la communauté juive argentine selon la filiation de chaque groupe à une forme particulière de pratique du judaïsme (Sheinin et Baer Barr, 1996 ; Mirelman, 1998). Tout au long de la consolidation communautaire juive, deux modèles identitaires seront en permanente tension, celui de l'oubli et celui de la mémoire (Fridman, 1997). Autrement dit, les migrants sépharades et ashkénazes se positionnent différemment entre la transmission d'un héritage ethnique et parfois aussi religieux, versus l'assimilation prônée par les politiques argentines nationales où les différences sont perçues sous l'angle de la méfiance. Les organisations Juives argentines refléteront constamment cette tension en établissant des longs débats autour de l'assimilation, des couples mixtes, de la transmission de la culture juive et de l'histoire récente, en particulier les emblèmes de l'Holocauste (La Shoah) et la création de l'État d'Israël (Sheinin et Baer Barr, 1996). Le positionnement de différents groupes face au sionisme constitue un point important de débat jusqu'au début des années 80. Dans le contexte de la dernière dictature militaire (1975-1983), les organisations communautaires juives argentines finissent par adhérer de façon majoritaire aux courants idéologiques sionistes (Visacovsky, 2005).

À force d'un pragmatisme assimilationniste et du désir de devenir un citoyen parmi les autres, à la base de la communauté, les personnes ordinaires commencent à s'éloigner des prescriptions alimentaires traditionnelles ainsi que de l'observance du shabbat comme journée de prière et de réflexion (Feierstein, 2007). Les leaders des organisations seront les artisans de l'histoire officielle de la communauté juive argentine dans sa version canonique. Ils construiront des images qui seront évoquées par les futures générations en rehaussant certains éléments et en cachant d'autres comme, par exemple, la triste histoire de la Zwi Migdal, organisation juive-polonaise de proxénètes opérant en Argentine pendant la période 1860-1939¹⁴ (Vincent, 1998, Kushnir, 1996, et Glickman, 2000). Todorov (2008) observe ce type de phénomène lorsque certains groupes de la société, en fonction de leurs propres intérêts idéologiques, manipulent les éléments passés pour donner place à une mémoire collective, toujours sélective, qui rehausse les éléments qui contribuent à atteindre leurs objectifs organisationnels en cachant ceux qui leur sont défavorables. La pièce de théâtre intitulée «*Una tal Raquel* », basée sur l'œuvre de Nora Glickman prétend récupérer ce morceau de l'histoire juive argentine tombée dans l'oubli de l'histoire institutionnelle. Les proxénètes de la Zwi Migdal recrutent leurs victimes parmi les filles juives des ghettos polonais et russes qui vivent des conditions pénibles dans un contexte de pogroms et d'antisémitisme. Sous la promesse de mariage ou d'emploi, les filles du ghetto arrivent en Argentine et sont forcées à exercer la prostitution. Les membres de la Zwi Migdal font l'objet d'exclusion des

¹⁴ Pour en savoir plus sur la Zwi Migdal : www.worldlingo.com/ma/enwiki/Zwi_Migdal

espaces publics Juifs argentins, en particulier des théâtres et des synagogues, et finissent par fonder un temple et une école propres (Mirelman, 1998, Glickman, 2000).

Les positionnements d'une communauté face à sa mémoire collective parlent de l'importance attribuée à la perception de continuité au sein du groupe. Chaque personne articule sa mémoire en fonction des messages et souvenirs transmis au sein de sa famille, sa religion et sa classe sociale (Halbwachs, 1968). Ainsi, la mémoire collective se transforme en sentiment de continuité lorsque les souvenirs sont encore vivants dans la conscience des individus et des groupes (Halbwachs, 1968 ; Jelin, 2002). Les institutions jouent un rôle central dans la création et transmission de la mémoire collective, voire de la perception de la continuité. Dans cette logique et inscrite dans une version contemporaine, la situation des Juifs argentins pendant la dernière dictature militaire (1976-1983) constitue un autre objet de tension entre la mémoire et l'oubli au sein des fédérations juives argentines. Cette idée a guidé le groupe des mères de détenus-disparus juifs argentins dans la recherche d'appui et de reconnaissance des faits de la part des organisations de la collectivité afin de maintenir vivante la mémoire de leurs enfants assassinés.

Le document intitulé: «Informe sobre la situacion de detenidos-desaparecidos judios durante el genocidio perpetrado en Argentina 1976-1983»¹⁵ mentionne la surreprésentation des Juifs parmi les détenus-disparus argentins. Bien qu'à cette époque la communauté juive constituait 1,2% de la population argentine totale, 15% des détenus-disparus étaient d'origine hébreu. La persécution de l'idéologie de gauche ne

¹⁵ Rapport réalisé par le Centre d' Études Sociaux (Centro de Estudios Sociales) de la DAIA, Buenos Aires, 2007

s'est pas exprimée en termes antisémites, pourtant, les rapports mentionnent des tortures particulières réservées aux Juifs, ainsi qu'un traitement plus brutal et humiliant que pour le reste des prisonniers non-juifs. Par ailleurs, des signes nazis, des photos des leaders de l'Holocauste et les discours d'Hitler pouvaient être repérés dans les salles de torture et de détention. Le roman de Jacobo Timerman (1981) «*Preso sin nombre, celda sin numero*»¹⁶ rend témoignage de la situation de déshumanisation à laquelle ont été exposés les détenus juifs. Depuis les années 80, les fédérations d'organisations Juives argentines (DAIA et AMIA) se sont vues confrontées aux demandes de l'association civile Familiares de desaparecidos judios¹⁷, groupe composé par des familles de détenus-disparus pendant la dictature militaire (1976-1983). Cette association demande de l'aide pour connaître le sort de leurs enfants détenus-disparus, ainsi que l'éclaircissement des responsabilités face aux crimes commis. L'association dénonce aussi l'indifférence des organisations Juives argentines et celle de l'État d'Israël face aux atrocités commises lors des détentions des Juifs pendant la durée de la dictature. En 1998, *l'Asociacion de Familiares de desaparecidos judios* voit le jour en tant qu'organisme de défense des droits humains, inspiré par l'organisation *Abuelas de Plaza de Mayo*¹⁸. Mais ce n'est qu'en 2001, et après l'engagement du gouvernement d'Israël, que la DAIA incorpore à son agenda la thématique des droits humains concernant les 1900 Juifs disparus¹⁹.

¹⁶ (Trad):«Prisonnier sans nom, cellule sans numéro», roman de Jacobo Timermam, 1982, version traduite à l'anglais

¹⁷ Voir le site : www.memoriaabierta.org.ca

¹⁸ Pour en savoir plus sur l'organisation Abuelas de Plaza de Mayo consulter: www.abuelas.org.ca

¹⁹ Informe sobre la situación de detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina 1976-1983, réalisé par le Centro de Estudios Sociales de la DAIA, 2007

De nos jours, plusieurs auteurs (Elkin, 2003; Avni, 2005; Goldstein, 2005) signalent l'échec de l'actuel leadership communautaire juif argentin. Le modèle séculier et sioniste qui a caractérisé la conduction des organismes communautaires juifs argentins depuis les années 40, arrive à sa fin (Elkin, 2002). Le naissant leadership alternatif du mouvement religieux conservateur Massorti argentin, n'est pas capable de faire face à la crise des années 2000 (Goldstein, 2005). Massorti signifie conservateur en hébreu, en référence à la préservation de la tradition juive, ses adeptes prétendent concilier la tradition avec la modernité. Ils se reconnaissent à mi-chemin entre les courants religieux orthodoxes et les libéraux. Le mouvement Massorti constitue une organisation sioniste transnationale qui s'inscrit dans une perspective d'améliorer le monde à partir de l'action sociale, un de principaux commandements juifs. Massorti prône le dialogue interreligieux, l'ouverture d'esprit et la tolérance²⁰. En Argentine, les conservateurs Massorti peuvent compter sur une importante adhésion des jeunes Juifs argentins. Dans les dernières décennies, les conservateurs sont devenus des activistes de la défense des droits humains et de la justice sociale (Tye, 2001).

2.3.1- Les écoles juives argentines

La transmission du judaïsme argentin se développe à travers son réseau scolaire (Kliksberg, 2003 ; Goldstein, 2005). Dès les débuts de l'institutionnalisation, la création d'écoles juives est envisagée avant même la construction des synagogues (Tye, 2001). L'éducation juive est perçue comme un instrument puissant de transmission de la

²⁰ Pour en savoir plus : www.masortiworld.org/molami/spanish.

mémoire et du renforcement des frontières identitaires (Feierstein, 2007). D'autre part, l'école publique argentine a été conçue par le gouvernement national comme une institution obligatoire et un instrument d'homogénéisation dans la création de la nation argentine. Dans ce cadre, les leaders communautaires juifs ont déployé diverses stratégies pour contrer la situation. Dès le début du XXe siècle, les enfants juifs immigrants et de première génération, assistent à l'école publique pendant le matin et, pour ceux qui sont intéressés, il existe le choix de l'école juive, religieuse ou séculière, l'après-midi (Mirelman, 1998). Des classes de yiddish et quelques rares exceptions de classes d'hébreux, d'histoire et de culture juives sont offertes, ainsi que de cours pour les adultes qui désirent apprendre l'espagnol. L'intérêt est centré sur la transmission de la culture et la langue yiddish plus que sur le domaine religieux. Aussi, la collectivité organise le partage des outils qui permettent une rapide intégration au marché du travail dans le contexte argentin plus large. Plusieurs groupes sécularisés abordent la lutte des classes. Ces groupes créent leurs propres écoles, au sein desquelles ils organisent des comités destinés aux parents des écoliers et à leurs familles et aux voisins du quartier. Plusieurs de ces comités évoluent vers des cercles ouvriers proches de la vie syndicale et du Parti Communiste (Mirelman, 1998 ; N. Visacovsky, 2005). Mirelman écrit à ce propos:

« Las escuelas judías de Buenos Aires del periodo que termina en 1930, se pueden dividir en dos categorías: religiosas y seculares. A la primera pertenecen las Talmud Toras o escuelas en las que es primordial la enseñanza y preceptos de hábitos religiosos, la Biblia y lenguajes como el hebreo, idish o árabe, dependiendo del origen de la sinagoga latrocinante de la escuela. Las escuelas seculares, por su parte, se basan en la ideología del partido o la sociedad que las apadrina. Así había en Buenos Aires

*escuelas poalesionistas, idishistas, comunistas y obreras, patrocinadas por diferentes sectores judíos*²¹” (Mirelman, 1988:245-246).

En 1957, le Comité Central de *Educacion Judia* voit le jour. L’influence des tendances laïques et sionistes peut être reconnue (Goldstein, 2005). En 1992, cette organisation est remplacée par l’actuel Consejo Central de Educacion Judia de la Republica Argentina, lequel compte sur l’appui financier de l’État d’Israël (Goldstein, 2005). Pendant les deux dernières décennies, le profil des écoles Juives argentines connaît une profonde transformation. Une étude sociologique récente (Wasserman, 2006) démontre que pendant la période 1995 à 2005, les écoles orthodoxes sont passées de situation minoritaire, comptant 31% des élèves en 1990, à un statut majoritaire, en obtenant 53% des élèves juifs argentins en 2005. Pour leur part, les écoles conservatrices, laïques et sionistes confondues dans une seule catégorie ont constaté une diminution de leur nombre d’élèves (de 69% en 1995 à 47% en 2005). En plus, les écoles orthodoxes se concentrent dans des quartiers socio-économiquement favorisés de Buenos Aires (Wasserman, 2006). Pour le moment, aucune étude consultée n’explique le phénomène. Les écoles orthodoxes, et donc religieuses, gagnent du terrain au détriment des écoles séculières ou de tendance conservatrice. D’autre part, la polarisation socioéconomique que connaît l’Argentine au début des années 2000, semble avoir un impact au sein de la

²¹ (Trad.) «Pour la période finissant en 1930, les écoles juives de Buenos Aires peuvent se diviser en deux catégories : les religieuses et les séculières. Aux premières appartiennent les Talmud Thora, soit les écoles où il est primordial l’enseignement des commandements et des traditions religieuses, la Bible et les langages comme l’hébreux, le yiddish et l’arabe; tout dépend de l’origine de la synagogue qui commandite l’école. Par leur part, les écoles séculières se basent sur l’idéologie du parti ou de la société qui les commandite. Ainsi, il y avait à Buenos Aires des écoles poalesionistes, yiddishistes, communistes et ouvrières, commanditées par différents secteurs juifs» (Mirelman, 1998 :245-246).

collectivité juive. Les écoles orthodoxes se concentrent dans les quartiers les plus riches de Buenos Aires, tandis que ses homologues séculières ou conservatrices, qui octroient un nombre important de bourses d'étude et qui ont compté sur une participation reconnue des classes moyennes, doivent fermer leurs portes en conséquence de la crise économique des années 2000.

2.3.2- Les organisations pour le sport et les loisirs

Les Juifs ashkénazes et sépharades construisent des réseaux parallèles qui finissent, au long des années, par se rejoindre dans quelques institutions communes, en particulier en ce qui concerne les sports et les loisirs. Les clubs socio-sportifs sont l'espace naturel de rassemblement des Juifs argentins (Goldstein, 2005) bien que les dernières études signalent un éloignement des clubs socio-sportifs de la part de 60% des répondants (Jmelnizky et Erdei, 2005). Actuellement, la plupart des *clubs* compte sur des structures sportives établies dans des espaces verts, connues comme *les countries*. Les *clubs* sont des espaces destinés à la sociabilité et à la transmission de la mémoire où les familles participent aux diverses activités, chacun selon la planification offerte à son groupe d'âge. Les *clubs et ses countries* fonctionnent la fin de semaine, et particulièrement le samedi, jour du shabbat dans le judaïsme religieux.

2.4- Le contexte socioéconomique de l'Argentine au début des années 2000

Diverses crises socioéconomiques et politiques ont marqué une histoire nationale connotée par des instabilités récurrentes. Pendant les années 90, l'Argentine se dote d'une Loi de la convertibilité, laquelle établit la parité entre la monnaie nationale et le dollar américain. Pour compter sur des capitaux afin de soutenir la loi, le gouvernement s'engage dans la privatisation des services publics et dans la vente des entreprises et des actifs de l'État. Une fois ces capitaux devenus insuffisants, le pays agrandit sa dette envers ses principaux créanciers internationaux (*Consejo Profesional de Ciencias Economicas de la Ciudad de Buenos Aires*, 2002). Dans ce contexte d'endettement grandissant et d'insécurité financière, les grands investisseurs retirent leurs capitaux en produisant un vide dans les arches bancaires. Le point culminant se produit en novembre 2001 où ces retraits bancaires produisent une “*corrida bancaria*”, soit l'épuisement de la liquidité monétaire des banques. En décembre 2001, le gouvernement argentin instaure le «*corralito*» pour éviter l'effondrement financier du pays (*Consejo Profesional de Ciencias Economicas de la Ciudad de Buenos Aires*, 2002). Le *corralito* consiste en une restriction de retraits monétaires des différents comptes bancaires, fait qui s'associe à un grand mécontentement de la population et à plusieurs actes de contestation publique. La crise financière se transforme en une crise sociale, les violences et les incivilités occupent une place prépondérante. Les rues se remplissent de manifestants qui sont réprimés par la police. On comptabilise plusieurs morts et divers actes de vandalisme et de vol se succèdent à la grandeur du pays. Les séquestrations se multiplient en ciblant une classe moyenne dépourvue de ses fonds monétaires. Le climat d'insécurité s'installe et l'espoir semble ne pas retrouver sa place.

L'Argentine se déclare en *défault* (défaut de paiement) (*Consejo Profesional de Ciencias Economicas de la Ciudad de Buenos Aires*, 2002; CEPAL, 2006). Comme conséquence, le pays ne peut plus assumer son endettement. Le discours politique attribue la responsabilité de la crise au Fond Monétaire Internationale et à la Banque Mondiale. Les rues continuent à se remplir de manifestants et de nouvelles organisations sociales. Des nouvelles alliances communautaires entrent en scène sous le rythme des casseroles²² (*cacerolazo*).

À partir du deuxième semestre de l'année 2002, de timides indicateurs signalent une légère augmentation de la productivité. La situation financière commence lentement à se redresser, mais ce n'est qu'en 2005 que des indices signalent la fin de la récession (CEPAL, 2006). Les conséquences sociales se révèlent terribles: 26% de la population argentine urbaine se retrouve sous le seuil de pauvreté, et 9,10% s'inscrit dans la pauvreté extrême (indigence). 20% de la population totale argentine, soit sept millions de personnes, sont passées de la classe moyenne à la catégorie sociologique des *nouveaux pauvres* (Kessler et di Virgilio, 2008). Ce qui signifie que des groupes sociaux qui possèdent un capital culturel, des longues années de scolarisation et un taux important de diplômés, perdent leur niveau de revenu avec un impact considérable sur leur pouvoir d'achat. Ces nouveaux pauvres se trouvent confrontés à l'insécurité alimentaire, la perte du logement et de leurs emplois ainsi qu'à d'autres problèmes qui

²² Frapper sur des casseroles ou des marmites est devenue une expression du mécontentement populaire. Pratique assez répandue vers la fin de la dernière dictature militaire, elle continue à s'utiliser pour protester contre le gouvernement. Généralement, ayant convenu une heure précise, plusieurs centaines de personnes commencent à frapper chez –eux des casseroles ou des marmites, en produisant un bruit fort et généralisé qui peut être écouté plusieurs kilomètres aux alentours.

avaient été précédemment considérés comme réservés aux pauvres. «*La pauperizacion de los sectores medios marco un punto de no retorno, el fin de un determinado tipo de sociedad*²³» écrivent Kessler et Di Virgilio (2008). Le tissu social se transforme, les mythes de la méritocratie²⁴ qui avaient habité l'imaginaire national perdent leur crédibilité.

Dans ce contexte brièvement esquissé, les classes moyennes se sentent menacées de disparition face à l'émergence des *nouveaux pauvres* et prennent la route de l'émigration. Elles se dirigent vers des sociétés de pays industrialisés dans l'espoir de retrouver des possibilités de mobilité sociale (Texido, 2008). En 2001, les destinations migratoires des argentins sont principalement l'Espagne, l'Italie, les États-Unis, le Canada et l'Australie (Pacceca et Courtis, 2008). Comme paradoxe, la même année, l'Argentine reçoit un nombre important d'immigrants boliviens, péruviens et paraguayens (Cerrutti, 2009), immigrants qui ne possèdent pas de qualifications professionnelles déterminées et qui constituent une main d'œuvre bon marché.

²³ (Trad.): «*La paupérisation des secteurs moyens marque un point de non retour, la fin d'une forme déterminée de société*» (Kessler et di Virgilio, 2008)

²⁴ Méritocratie: système basé sur la croyance que la réussite sociale dépend des dons et mérites de l'individu. Pierre Bourdieu (1970) démontre que la méritocratie n'est qu'une illusion, car la réussite sociale et économique des individus dans la société est conditionnée par la possession de différents capitaux (social, économique et symbolique ou culturel) en fonction de l'appartenance de l'individu à un groupe. Il existerait une structure sociopolitique qui faciliterait ou empêcherait les parcours socioéconomiques de la personne en fonction de son accès et possession aux différents capitaux de son groupe d'origine.

2.5- La nouvelle pauvreté juive argentine dans le contexte de la crise des années 2000

Pour l'année 2002 et comme conséquence de la crise socioéconomique, 20% des personnes qui forment la collectivité juive argentine vivent sous le seuil de pauvreté (Jmelnizky et Erdei, 2005). Diverses institutions communautaires et religieuses organisent des services de dépannage alimentaire, d'accès aux médicaments et mettent en place de nombreux programmes d'assistance sociale. L'AMIA alimente 5 000 personnes par jour, tout comme les trente temples et synagogues qui aident un nombre élevé de personnes. Entre 1990 et 2005, les écoles juives perdent 16% de leurs étudiants, malgré le nombre important des bourses octroyées (Wasserman, 2006). Pendant la période 2000-2002, un grand nombre des commerces et des services destinés à la population juive ferment leurs portes en fonction d'une diminution majeure de la demande (Kliksberg, 2003). L'agence juive Salai Meridor signale que 20 000 entrepreneurs et professionnels Juifs argentins, appartenant à la classe moyenne avant la crise de l'année 2001, demandent maintenant de l'aide alimentaire aux organisations communautaires juives (Shmueloff et Katz, 2002). De plus, entre 1990 et 2002, plus de 10 000 Juifs argentins quittent leur pays natal pour s'installer en Israël (Kliksberg, 2003). En 2005, année reconnue comme la fin de la récession, la distribution de la population juive argentine du Gran Buenos Aires se concentre dans trois grandes catégories socio-économiques: 36 % se trouve sous le seuil de pauvreté, 34 % est considéré appartenir à la classe moyenne, et 30% se situe dans un niveau de revenu élevé (Jmelnizky et Erdei, 2005).

Avant la crise de l'année 2001, les thématiques centrales des agendas de l'AMIA et de la DAIA se concentraient dans la lutte contre l'antisémitisme. Il faut mentionner qu'en 1992 une bombe a explosé à l'Ambassade d'Israël en Argentine et qu'en 1994, l'AMIA fut la cible d'un attentat à la bombe où plusieurs personnes ont perdu la vie et le bâtiment s'est complètement effondré. Avec la crise des années 2000, les agendas des organisations Juives argentines réalisent un virage vers le problème émergent de la pauvreté juive (Tye, 2001; Kliskberg, 2003).

2.6- Profil sociodémographique de la population juive du Gran Buenos Aires

Selon l'étude sociodémographique réalisée par Jmelnizky et Erdei (2005) une des difficultés majeures pour connaître le profil de la communauté juive argentine réside dans la diversité d'identifications face aux nombreuses judéités. Traditionnellement, en contexte de diaspora, les études sociologiques proposent trois grandes catégories identificatoires (Schnepper, 1987; De la Pergolla, 2010). En premier lieu, et en suivant la loi juive traditionnelle ou Halakha, un Juif est l'enfant né de parents juifs. En Argentine, 62% de la population totale se situe dans cette catégorie avec un taux d'identification de 98%. Une deuxième catégorie est constituée par les enfants issus des couples mixtes où se situe 34% de la population juive argentine²⁵. Il est important de souligner que les

²⁵En ce qui concerne le taux d'identification au judaïsme, cette catégorie se distribue comme suit: 15 % est né de mère juive (le taux d'identification juive pour ce groupe se situe à 33%). 10% est né de père juif (l'adhésion à l'identification juive est supérieure à la catégorie précédente: 39%). 7% aurait une grand-mère juive et 12% un grand-père). Cependant, le niveau d'identification est différent: à partir de la provenance d'une grande- mère, 29% se perçoivent

enfants issus de couples mixtes sont considérés des Juifs. Cette catégorie acquiert de l'importance lorsqu'on considère la Loi du Retour, promulguée en 1950 par l'État d'Israël, qui donne à tout Juif le droit d'émigrer et de s'établir en territoire hébreu. La Loi du Retour est basée sur une perspective laïque plutôt que halakhique (Anteby, 1998) ce qui équivaut à dire que l'appartenance d'un des quatre grands-parents au judaïsme permet à une personne d'accéder à une reconnaissance en tant que Juif par l'État d'Israël. La dernière catégorie est axée uniquement dans l'auto-perception en tant que Juif, sans compter nécessairement avec une ascendance juive. Dans ce groupe on retrouve 4% de la population juive argentine, où logiquement, le niveau d'identification est fort : 98%.

Après une analyse de données recueillies, et en considérant la dimension religieuse, Jmelnizky et Erdei (2005) proposent cinq formes contemporaines d'identification juives argentines prépondérantes. La catégorie la plus nombreuse est constituée par des personnes s'identifiant à la culture juive ou au judaïsme culturel (30% de la population argentine-juive totale). La mémoire et la transmission familiale jouent un rôle central, il n'existe ni éducation juive ni identification subjective à l'État d'Israël, ce qui veut dire qu'ils ne se reconnaissent pas dans la ligne du sionisme. La deuxième catégorie atteint 25% de la population juive argentine totale. Ce groupe est composé par ceux et celles qui adhèrent à un judaïsme culturel et qui ont reçu une éducation juive. La particularité de cette catégorie réside dans le fait que les personnes se déclarent des croyants qui ne

comme Juifs, tandis qu'en fonction du grand-père seulement 17% dit être Juif. (Jmelnizky et Erdei, 2005).

suivent pas une observance religieuse. La troisième catégorie identificatoire (20% du total) est formée par des personnes s'inscrivant dans un judaïsme culturel, et ayant reçu une éducation juive mais se déclarant non croyants. En somme, on retrouve 75% des Juifs argentins situés dans ces trois premières catégories associées au judaïsme culturel.

D'autre part, la quatrième catégorie (16%) est composée par des personnes adhérant au judaïsme religieux et par tradition qui affirment respecter les différents rites religieux. Finalement, on trouve 9% de la population juive argentine qui se reconnaît au sein du judaïsme orthodoxe. Ce sont des personnes qui vivent en observant strictement les lois de la Thora. De façon familiale, on nomme les membres de cette catégorie les *Frum*, terme yiddish qui signifie pieux.

2.7- Les trois principaux courants religieux juifs contemporains en Argentine

Dans l'Argentine contemporaine, les Juifs croyants adhèrent à l'un de trois principaux courants religieux, soit les temples réformateurs, soit les temples conservateurs du mouvement Massorti, ou les synagogues orthodoxes (Tye, 2001).

Pendant les années 70-80, le modèle progressiste des temples *Emmanuel* du judaïsme réformiste nord-américain connaît l'adhésion des Juifs-argentins d'origine russe, allemande et quelques sépharades (Feierstein, 1999). Ce courant prône une ouverture au milieu dans une vision d'adaptation à la vie quotidienne contemporaine, aborde la diversité des orientations sexuelles, et montre une acceptation face au choix des couples mixtes. Le discours est très coloré par la réalité sociale et les différents enjeux qui

s'associent. Le lien à D.ieu est construit de façon individuelle, en reconnaissant la diversité de positionnements face à l'identification juive. La recherche du dialogue interreligieux est toujours présente. Les membres de ces types de temples sont connus comme les libéraux.

Dans les dernières décennies du XXe siècle, le courant conservateur du mouvement Massorti connaît une importante adhésion des judéités argentines. Ce courant a été propulsé par Marshall Meyer, rabbin nord-américain, qui se révolte contre ce qu'il considère une extrême libéralisation du courant réformiste et une inadéquation à la modernité du mouvement orthodoxe (Tye, 2001). Le judaïsme conservateur prône un retour à la tradition des ancêtres dans un cadre d'accommodement et d'adaptation face aux avancées technologiques et aux modes de vie de la modernité mais en visant un modèle identitaire plus respectueux des traditions que les réformistes. Loin de constituer un modèle fondamentaliste du retour au passé, comme son nom pourrait le suggérer, le judaïsme conservateur argentin se centre sur une éducation axée sur les droits humains et la justice sociale.

Dans les années 90, on observe une résurgence des groupes religieux orthodoxes, dont le plus important est l'organisation de Jabad Lubavitch, courant créé au XVIIIe siècle en Biélorussie (Sheinin et Baer Barr, 1996). S'inscrivant dans l'hassidisme, le mouvement Lubavitch cherche à approfondir le lien du croyant à D.ieu à partir d'une connexion à la flamme divine qui habite chaque âme juive. La finalité consiste à devenir un Juif complet, à travers l'inspiration, l'intellect et la conscience qui permettraient l'éveil du Juif intérieur pour aboutir à une compréhension profonde et intime de cette liaison à

Dieu. Ils prônent une conscientisation spirituelle et une rééducation sur l'histoire juive, une récupération des héritages perdus dans les fréquentes immigrations et les contextes assimilationnistes.

De nos jours, les trois courants, l'orthodoxe à travers le mouvement Jabad Lubavitch, le conservateur du Mouvement Massorti et le libéral réformiste, connaissent une émergente participation à la vie sociale et spirituelle de la synagogue (Sheinin et Baer Barr, 1996; Tye 2001). En particulier, ce mouvement est observé à Buenos Aires, dans un contexte post attentat à la bombe souffert par l'AMIA (Tye, 2001). *«At the very moment when A.M.I.A. and D.A.I.A.'s credibility was crumbling a curious thing was happening back on the streets of Buenos Aires. The bombing was bringing Jews back. And the crisis in communal leadership was pushing them to refocus on the grass roots, which they felt was an easier place to reconnect with their religion and culture»* (Tye, 2001: 203). Il faut ajouter le rôle de dépannage joué par les institutions religieuses lors de la crise socioéconomique des années 2000, lequel a contribué à donner une plus grande visibilité et une légitimation de ces dernières aux yeux des différents membres de la collectivité juive argentine (Kliksberg, 2003).

Le mouvement conservateur arrive à rassembler un plus grand nombre de participants à la vie du temple que les autres courants religieux. Le Temple *Bet El* compte 3 000 personnes participant aux grandes festivités (ce qui représente 1% de la population juive argentine totale dans le temple de majeure affluence). De nos jours, le mouvement conservateur Massorti est dirigé par Sergio Bergman, rabbin qui propose un retour plus

marqué aux traditions et aux rituels tel que le font les orthodoxes, et en même temps, il défend la liberté de choix des réformateurs pour pratiquer le judaïsme (Tye, 2001).

Sans doute, au-delà d'un important retour des jeunes, suivis de leurs mères, à la vie du temple, le nombre de Juifs argentins se reliant autour des institutions religieuses demeure faible. Il faut se rappeler que 67% des Juifs de Buenos Aires déclare n'avoir aucun ou très peu de lien avec la religion et que uniquement 27 % se reconnaît comme pratiquant ou observant de la loi religieuse (Jmelnizky et Erdei, 2005). D'autre part, 25% des Juifs argentins se disent croyants mais ils ne pratiquent pas la religion juive (Jmelnizky et Erdei, 2005). La vie spirituelle semblerait se développer en dehors des institutions religieuses formelles, comme on l'observe pour d'autres confessions religieuses.

McGuire (2008) affirme que la religion vécue ne s'articule pas de façon cohérente ni unitaire, mais elle se structure de façon hybride et synchrétique à partir de diverses croyances et pratiques provenant de différentes sources. Pour comprendre la spiritualité des Juifs argentins contemporains, il faut encadrer le regard dans cette perspective afin de saisir les singularités de l'importante hybridité de la vie spirituelle, en particulier en ce qui concerne la mouvance du Nouvel Âge de l'Amérique Latine et l'impact sur ses *upper-middle class habitus* (Carozzi, 2007). Actuellement, en Argentine, plusieurs personnes de différentes origines religieuses s'adonnent à la recherche de la santé, du développement spirituel et de l'élargissement de la conscience à travers les espaces alternatifs offerts par le Nouvel Âge (Carozzi, 2007).

Le Nouvel Âge en tant que mouvance d'inspiration gnostique, affirme que « *la quête spirituelle commence en général par une recherche de sens (...) les gens recherchent une religion personnelle par une liaison directe avec le spirituel (...) Le Nouvel Âge est recherche du savoir-en totalité* » (Vernette, 1989 :29-31). Cette totalité admet la recherche de sens dans les plus diverses sources. Le tarot, l'oracle, la communication avec des entités, les cristaux, les médecines alternatives, les voyages astraux et dans le temps, les régressions à des vies antérieures et la méditation entre autres, permettraient à chaque individu d'élargir sa conscience pour atteindre une forme de Transcendance différente de celle prônée par les courants religieux officiels. Le patrimoine spirituel des différentes minorités ethniques-religieuses, y compris les autochtones, la présence afro-américaine, les courants thérapeutiques alternatifs, les cosmologies orientales, le contact avec des êtres extraterrestres sont à la base de la création des formes propres du Nouvel Âge latino-américain. Le critère de la dialectique traditionnelle est disparu pour donner place à un éclecticisme basé sur la logique dialogique.

«*Les enfants du verseau ne veulent pas pour autant rejeter l'Héritage du passé mais le transcender*» écrit Vernette (Vernette, 1989:39). Dans ce sens, une certaine continuité aiderait les Juifs argentins à se retrouver dans les filières du Nouvel Âge sans sentir qu'ils renient ou trahissent leurs ancêtres. La voie pour des religiosités personnalisées, hybridées entre plusieurs sources, telles que le décrit McGuire (2008), est ouverte pour des nombreux Juifs argentins qui se considèrent dans une quête spirituelle.

2.8- Conclusion

Au long du XXe siècle, le judaïsme argentin s'est développé autour d'un noyau communautaire centralisé et en interaction avec le contexte cosmopolite des grands centres urbains argentins. Dans ce contexte, il acquiert un profil séculier axé sur l'ouverture à la pluralité et à la mixité, en traduisant une forte intégration à la vie culturelle et socio politique argentine. Autrement dit, issue des Juifs ashkénazes européens et de Juifs sépharades de diverses nationalités, émerge une nouvelle ethnicité, celle du Juif argentin. Il faut remarquer que la création de l'État d'Israël (en 1948), joue un rôle important dans la réorientation des judéités argentines et de ses organisations collectives. Le profil sociodémographique de la population juive du Gran Buenos Aires signale comme constat la diversité des identifications face au fait juif. La participation à la vie religieuse constitue un phénomène marginal, mais de nos jours, on observe une augmentation de la participation des plus jeunes à la vie du temple. Actuellement, on assiste à ce que Isaac Caro (2006) a nommé l'émergence de nouvelles identités juives en Argentine: le judaïsme humaniste et laïque, le judaïsme selon l'orientation sexuelle (les *Juifs gays*) et le judaïsme à ta façon (*ser judio a tu manera*).

D'autre part, face à l'émergence de la *nouvelle pauvreté juive*, on constate une augmentation de la matricule des écoles orthodoxes parmi les élèves appartenant aux groupes juifs les plus riches. Dans le cadre de cette polarisation socioéconomique, les classes moyennes prennent la route de l'émigration. Plusieurs familles Juives argentines appliquent pour devenir des immigrants reçus au Canada. Avec l'aide des organisations juives argentines et montréalaises, ces familles entreprennent un projet migratoire qui

leur permettra de s'installer au Québec parmi les judéités montréalaises. Afin de comprendre le contexte dans lequel les Juifs argentins rencontrés sur le terrain ont été accueillis, je présente au chapitre 3 quelques caractéristiques de la communauté juive montréalaise.

Chapitre 3 - La communauté juive montréalaise

«Montréal possède le taux des Juifs orthodoxes répertoriés le plus élevé de toutes les métropoles en Amérique du Nord, soit 21,9% »
(Sahar, Weinfeld et Blander, 2010: 200)²⁶.

3.1- Introduction

Au chapitre antérieur, j'ai exposé des éléments contextuels qui caractérisent la société d'où sont issus les Juifs argentins récemment migrés à Montréal. Dans le présent chapitre, je propose d'analyser quelques lignes concernant la communauté juive montréalaise qui les reçoit.

Afin de comprendre la continuité de Soi en contexte migratoire, et en considérant que les identifications d'appartenance (Gallissot, 1987) se produisent dans une dynamique de boucle réursive entre l'individu en interaction avec le contexte social immédiat, je propose d'analyser les différences et les similitudes entre les communautés juives de Buenos Aires et de Montréal. Par ce biais, la comparaison entre les deux contextes sociocommunautaires permettrait de comprendre les éléments identificatoires que les actuels immigrants reconnaissent comme propres à leurs judéités et ceux qu'ils attribuent aux judéités de l'Autre. Il est intéressant de remarquer que les Juifs montréalais constituent une minorité parmi les autres minorités qui composent la société montréalaise. À Montréal, 2,8% des résidants se déclarent Juifs (Shahar, Weinfeld et

²⁶Article: Analyse démographique et socioculturelle de la communauté juive montréalaise dans «Les communautés juives de Montréal», sous la direction de Pierre Anctil, Ed. Septentrion, 2010, Québec.

Blender, 2010). La communauté juive montréalaise qui compte avec une histoire institutionnelle de deux siècles (Anctil et Robinson, 2010) est reconnue comme la septième minorité ethnique de la société québécoise, et elle occupe le cinquième rang en tant que groupe religieux (Fédération CJA, en suivant recensement Statistique Canada 2001).

Au présent chapitre, je commence par discuter la question de qui est considéré Juif au sein de la communauté montréalaise. Je continue en exposant le profil sociodémographique de la communauté juive montréalaise, selon les dernières données disponibles au sein des organisations communautaires locales. Dans un troisième temps, je présente les principales organisations propres à cette communauté. Par la suite, j'aborde les principaux courants religieux des judéités montréalaises. Finalement, je propose de jeter un regard sur les mouvements migratoires passés et récents, phénomènes récurrents dans la vie juive montréalaise.

3.2- Qui est Juif à Montréal ?

Compte tenu que les judéités ont une composante ethnique et une autre religieuse, et que la combinaison de deux dimensions produit des possibilités identificatoires diverses et souvent ambiguës, comme il a été déjà exposé, il devient incontournable de clarifier qui est considéré Juif au sein de la communauté juive montréalaise. Comme ailleurs dans les autres communautés de la diaspora, les diverses études qui précisent ce point présentent toujours des aspects controversés. En 1981, Jim Torczyner de l'Université McGill et La Fédération CJA ont formulé une *Jewish Standard Definition* (Sahar et Magonet, 2005).

Selon cette définition, à Montréal, il existe trois critères pour établir sa judéité. D'abord, on considère comme appartenant à la communauté toute personne qui est Juive par religion et par ethnicité. Cette première catégorie rejoint les positions traditionnelles du judaïsme où l'ethnicité et la religion formaient une unité. Une deuxième catégorie est constituée par les personnes qui sont Juives par religion mais possèdent une autre ethnicité (les convertis se trouvent présents parmi ce groupe). La dernière catégorie considère l'identification juive par ethnicité mais sans affiliation religieuse (on inclut dans cette catégorie les Juifs séculiers, les Juifs agnostiques, les Juifs athées et les Juifs humanistes). Par contre, toute personne qui possède l'ethnicité juive mais qui professe une autre religion n'est pas considérée comme membre de la communauté.

L'exemple du judaïsme messianique devient utile pour comprendre cette dernière situation. Les Juifs messianiques reconnaissent en Yeshua (Jésus) le Messie d'Israël. Ils soulignent l'origine juive de Jésus et affirment que celui-ci n'a jamais eu l'intention de créer une nouvelle religion, mais plutôt d'apporter des changements au sein du judaïsme (Cohn-Sherbock, 2000). Dans le cadre de la recherche « Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques »²⁷, j'ai réalisé une observation ethnographique au sein d'une congrégation juive messianique à Montréal. Parmi les membres de la congrégation, Chrétiens, Juifs et ex-Catholiques se rencontrent pour louer le Seigneur en suivant les rituels du christianisme des premiers temps. Plusieurs membres Juifs de la congrégation observée ont raconté avoir été l'objet du rejet de leur famille d'origine et

²⁷ «Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques», recherche réalisée par une équipe sous la direction de Deirdre Meintel, Université de Montréal, (2006-2010, 2010-2013) et financé par le CRSH et le FQRSC.

de la communauté juive montréalaise lorsqu'ils avaient quitté leurs synagogues pour adhérer au judaïsme messianique. Dorénavant, ils ne furent plus considérés comme faisant partie de la communauté juive (Altminc, 2011).

Dans cette définition standard de la judéité, on reconnaît les traits caractéristiques de la communauté juive montréalaise dans laquelle la composante religieuse occupe une place prépondérante (Shalar, 2003; Anctil et Robinson, 2010). Si l'on compare la définition juive standard montréalaise qu'on vient de citer avec celle du Juif en Argentine exposée au Chapitre 2, on voit que les façons de considérer l'appartenance au peuple d'Israël sont perçues de façon différente entre les deux communautés. Dans les catégories argentines des judéités la dimension religieuse est absente. La judéité est définie par rapport à l'ethnicité, dans l'inscription d'une ascendance des parents juifs ou des couples mixtes. Une des catégories mentionnées au chapitre 2 est axée uniquement dans la perception de Soi en tant que Juif, sans avoir aucun lien d'ethnicité avec le peuple d'Israël. Cette possibilité est complètement absente dans les catégories *standard* montréalaises. Pourtant, plus récemment, le courant reconstructioniste montréalais propose d'ouvrir un espace pour explorer cette possibilité au sein de leurs congrégations religieuses. Tout en reconnaissant les dimensions ethnique et religieuse de l'identité juive, chacune des communautés- l'argentine et la montréalaise- se positionne davantage par rapport à un critère, ethnicité ou religion, en détriment de l'autre. Évidemment, les judéités qui en résultent présentent des différences. Ainsi la collectivité juive argentine place les écoles et les clubs sportifs au cœur de ses organisations sociales (Mirelman, 1998; Feierstein, 1999) tandis que la communauté juive montréalaise reconnaît dans la

synagogue, dans le temple, l'espace privilégié pour le rassemblement juif (Anctil et Robinson, 2010).

3.3- Profil sociodémographique du Montréal juif

Au Canada, habitent 375 000 Juifs (De la Pergolla, 2010) distribués principalement dans quatre grands centres urbains (Toronto, Vancouver, Winnipeg et Montréal). En se basant sur les données statistiques du recensement canadien de l'année 2001, le dernier à demander des renseignements axés sur la religion des répondants, des chercheurs ont réalisé le profil sociodémographique de la communauté juive montréalaise (Sahar, Weinfeld et Blander, 2010). Ce document et les projections qui s'en dégagent constituent encore des outils appréciés par les décideurs de la communauté juive montréalaise afin d'élucider les stratégies à développer. Bien que dans un laps de dix ans, le profil communautaire de toute collectivité tende à se modifier, la communauté juive montréalaise ne possède pas d'études plus contemporaines concernant l'ensemble des groupes qui la composent. L'analyse sociodémographique signale que pendant la période 1971-1981, la communauté s'est caractérisée par un déclin stable, déclin qui continue jusqu'à nos jours (Sahar, entrevue Mars 2011). En 2001, on comptabilise 92 960 Juifs montréalais. Pour l'an 2011, une projection réalisée permet d'entrevoir une croissance négative (Sahar, Entrevue Mars 2011). L'émigration vers d'autres provinces du Canada ainsi qu'à l'étranger s'ajoutent à un haut taux de mortalité d'une population vieillissante. Les deux tendances constituent les phénomènes à la base de la décroissance populationnelle (Sahar, Weinfeld et Blander, 2010). Pour l'année 1997, la communauté possède un taux d'émigration de l'ordre de 25,6% et un Juif montréalais sur quatre

pense à quitter la Belle Province dans les cinq prochaines années (Sahar, Weinfeld et Schnoor, 1997:15-16). Les Juifs qui quittent, en général les couches les plus jeunes des groupes orthodoxes, signalent comme causes de leur départ la recherche d'emploi dans des contextes anglophones ailleurs au Canada, la crainte face à la situation économique et politique du Québec, la poursuite des études ailleurs ainsi que les mariages avec des membres d'autres communautés juives du Canada (Sahar, Weinfeld et Schnoor, 1997:15-16).

D'autre part, les communautés orthodoxes et hassidiques constituent 21,9 % de la population juive-montréalaise totale et présentent un taux de natalité élevé. Les familles orthodoxes et hassidiques sont formées de foyers composés de six et plus personnes, avec une importante proportion des jeunes (47,5% des orthodoxes sont des jeunes de moins de quinze ans) (Sahar, Fédération CJA et Havas Chesed, 2003). Pourtant, l'apport des nouvelles naissances n'arrive pas à balancer les pertes causées par les départs de Montréal et les décès. À ces effets, la communauté juive montréalaise est consciente qu'elle a besoin de la contribution des nouveaux arrivants. L'apport de l'immigration a été toujours présent dans les filières communautaires juives. Les immigrants constituent 33,9% de la communauté juive montréalaise. Selon le recensement de l'année 2001, 120 465 Juifs ont immigré au Canada, dont 26,1% se sont établis dans le Montréal métropolitain. Par sa part, Toronto, ville comportant une importante concentration juive, a reçu deux fois plus d'immigrants juifs que Montréal (Sahar et Magonet, 2005:5).

En général, en ce qui concerne le revenu annuel, les années de scolarisation et le statut professionnel (spécialement dans les domaines de la médecine, du droit et de la recherche universitaire), les Juifs montréalais se situent à un niveau supérieur à la moyenne montréalaise (Sahar, Weinfeld et Blander, 2010). La population juive montréalaise atteint 81,6% de non pauvres tandis que le taux pour la même catégorie de la population montréalaise non juive est de 77,8%. Cependant, la pauvreté juive existe à Montréal, et elle touche 18,4% des familles de cette communauté. Dans cette catégorie on retrouve principalement les groupes orthodoxes et hassidiques et les immigrants récents (dans les cinq premières années suites à leur établissement). Pour les groupes orthodoxes et hassidiques, la réussite économique et la poursuite des études laïques sont placées derrière l'importance des études religieuses. Comme conséquence, les jeunes issus de ces communautés ne possèdent pas les compétences demandées par l'actuel marché du travail, et leur insertion socioprofessionnelle reste restreinte à l'intérieur de la communauté juive, laquelle respecte les divers accommodements nécessaires à la vie religieuse des *Frum*²⁸ (Sahar, Weinfeld et Schnoor, 1997).

Chez les nouveaux arrivants, la pauvreté est alarmante. Elle touche 43,8% des personnes immigrées pendant la période 1995-2001. Les Juifs russes et les Juifs latino-américains, étant les deux derniers groupes accueillis au sein de la communauté juive montréalaise, présentent les niveaux de pauvreté les plus élevés (Sahar et Magonet, 2005: 27). Pourtant, le taux de diplômés universitaires parmi les immigrants de la période 1990-2001 est de l'ordre de 42,8% comparé au 38,4% des Juifs non immigrants (Sahar et

²⁸ *Frum*: terme yiddish pour désigner les juifs observants de la loi traditionnelle juive.

Magonet, 2005:37). Bref, les immigrants juifs sont plus scolarisés et plus pauvres que le reste des Juifs montréalais nés et socialisés au Canada ou ayant migré avant 1990.

Un sondage réalisé en 1997 auprès des foyers Juifs montréalais signale que 21,9% des répondants se considèrent des Juifs orthodoxes, qui vivent selon les lois de la Torah et respectent le casherout (manger et préparer les aliments casher) tandis que 27% s'identifie à un judaïsme séculier ou ethnico-culturel (Sahar, Weinfeld et Blander, 2010). Entre ces deux groupes qui constituent les pôles d'un continuum, se situent les autres Juifs qui participent très différemment à la vie des synagogues de tendances réformiste, réconstructiviste ou conservatrice. Divers auteurs ont observé une pluralité de façons de pratiquer et vivre les judéités inter et intra communautés religieuses (Bédard, 2007 ; Anctil et Robinson, 2010). Il est intéressant de souligner que 73% des Juifs montréalais sont affiliés à un temple ou synagogue, et que le deux tiers paie régulièrement une cotisation (Sahar, Weinfeld et Blander, 2010). Si l'on compare ces résultats avec les réponses obtenues par les Juifs argentins dans une étude similaire (Jmelnizky et Erdei, 2005) on constate que 75% des répondants s'identifient à un judaïsme ethnique et culturel tandis que 9% se reconnaissent dans le judaïsme orthodoxe. Par ailleurs, 25% des Juifs argentins se déclarent affiliés à des temples ou des synagogues.

La position face au mariage mixte constitue un autre espace pour comprendre la différence entre les deux communautés. À Montréal, on comptabilise 13,1% des couples en union mixte. Ce taux d'intermariage constitue le plus bas au Canada, qui situe sa moyenne de couples mixtes à 21,7% (Sahar, Weinfeld et Blander, 2010). En général, pour constituer l'union mixte, il est plus fréquent que l'homme juif soit porté à se marier

avec une femme non juive. Pour sa part, à Buenos Aires, le mariage mixte atteint 34% des couples de la communauté juive argentine (Jmelnizky et Erdei, 2005). Historiquement, des longs débats portant sur la thématique sont registrés au long du XXe siècle (Mirelman, 1998 ; Feierstein, 1999). De nos jours, la communauté juive argentine finit par accepter le nombre grandissant de ces unions et adapte ses organisations collectives à la présence des familles issues de la mixité. Par contre, à Montréal, on regarde avec méfiance ce type d'union car elle est soupçonnée de constituer une menace sérieuse pour la communauté (Sahar, Weinfeld et Blander, 2010).

3.4 Les organisations communautaires juives montréalaises

À Montréal, les Juifs constituent un des groupes ethniques les plus institutionnalisés (Gagnon et Germain, 2002). Un réseau d'écoles, d'organisations communautaires, sociales, sportives et culturelles ainsi que des commerces et des lieux de culte permettent d'entrevoir une communauté qui possède une importante complétude institutionnelle (Breton, 1964). Cette affirmation est particulièrement pertinente pour les groupes ultra orthodoxes (orthodoxes et hassidiques) qui tiennent leurs propres institutions séparées de celles du reste des autres Juifs (Anctil, 1997), bien qu'ils partagent certains services comme le transport en commun et les soins de santé avec le reste de la population montréalaise (Gagnon, 2002).

En Amérique du Nord, la majorité des activités qui visent à renforcer le judaïsme prennent place dans une organisation religieuse (Robinson, 2010). Montréal se place dans cette ligne et la synagogue et le temple s'érigent comme des espaces

organisationnels privilégiés pour le rassemblement des Juifs (Shahar, Weinfeld et Blander, 2010). Même si le nombre des fidèles tend à diminuer, les lieux de culte Juifs montréalais se trouvent parmi les plus nombreux, après les espaces catholiques et protestants situés à l'île de Montréal (Gagnon et Germain, 2002). On comptabilise 80 espaces de culte, dont certains tiennent une finalité polyfonctionnelle (Gagnon et Germain, 2002).

Les urbanistes Gagnon et Germain (2002) ont réalisé une étude à propos de la distribution spatiale des lieux de culte juif. Dans ce cadre, les auteures constatent que les synagogues ashkénazes et sépharades se situent principalement à Côte-des-Neiges et à Notre-Dame de Grâce, et que leur présence est aussi importante à Côte Saint-Luc. Par ailleurs, les Ashkénazes possèdent plusieurs espaces de culte vers l'ouest de l'île de Montréal (Côte Saint-Luc, Hampstead, Westmount et Ville Mont Royal, reconnus comme des quartiers anglophones économiquement favorisés) tandis que les Sépharades possèdent des synagogues vers l'est de Montréal, secteur reconnu comme francophone, et à Laval. Pour leur part, les orthodoxes se trouvent concentrés à Mile-End et à Outremont²⁹, les anciens quartiers d'établissement de l'immigration juive, ce qui donne place à un espace visiblement juif et souvent caractérisé par des tensions avec les habitants non Juifs du quartier (Gagnon, 2002).

À Montréal, la vie associative et politique juive se développe dans un espace séculier. Depuis 1998, la plupart des organisations politiques, sociales et culturelles juives sont

²⁹ À l'exception du mouvement Lubavitch qui possède des temples ailleurs.

centralisées dans la Fédération CJA, située au quartier Snowdon, avec une filiale dans le West Island. Cette fédération fait partie d'un vaste réseau national et international. On constate une importante articulation avec les communautés juives nord-américaines. La fédération CJA est une parmi les 155 fédérations membres du Jewish Federations of North America. Elle participe au Joint Distribution Committee et soutient l'Agence Juive pour Israël. Au Canada, la Fédération CJA est membre de la Fédération AUI Canada.

Au niveau local, son financement provient principalement des familles et des entreprises juives, et les fonds sont distribués parmi les multiples agences, organismes et projets articulés au sein de la Fédération CJA. Aux fins du présent travail, l'attention sera portée sur une des diverses agences membre de la fédération³⁰. En 2008, l'agence Omezt est créée à partir de la fusion des anciennes JIAS (Services d'assistance aux immigrants juifs), JEM (Emploi Juif Montréal) et les JFS (Services à la famille juive). Ces trois anciens organismes ont offert du soutien et de l'accompagnement aux immigrants juifs de diverses nationalités. Il est intéressant de constater qu'actuellement la Fédération CJA est dirigée par un directeur Juif argentin d'origine ashkénaze-polonais, une personne qui adhère au mouvement religieux conservateur Massorti, et qui est détentrice d'une importante expérience transnationale (Fédération CJA, 2010). Sous l'égide de la Fédération CJA, la communauté compte sur la présence du Congrès Juif Québécois (CJQ) – aile québécoise du Congrès Juif Canadien (CJC). Il s'agit d'une organisation de représentation politique et de défense des droits. Selon le site Web de l'association « *Le CJQ met en œuvre des initiatives de politique nationale au niveau régional, tout en*

³⁰ Pour savoir sur les autres agences de Fédération CJA voir : www.federationcja.org

agissant en qualité de représentant officiel de la communauté juive du Québec »
(www.cjc.ca, consulté le 5 mars 2011).

3.5- Les courants religieux

Quatre principaux courants religieux se disputent l'affiliation des Juifs montréalais. Comme à Buenos Aires, le courant conservateur montréalais compte le nombre le plus élevé des fidèles (29,2%), un taux sensiblement inférieur à celui de Toronto (39%) et de Pittsburg (44%) (Shahar, Weinfeld et Blander, 2010). Le courant conservateur montréalais, tout en étant en lien avec son homologue américain, d'où il est issu, acquiert un profil plus traditionaliste (Ancil et Robinson, 2010). Les conservateurs de Montréal adhèrent aux principes de l'United Synagogue of Conservative Judaism. Selon le site Web de l'organisation, le courant conservateur du mouvement Massorti prône l'avancement de la cause du judaïsme en Amérique, l'espoir de la restauration de la tradition ainsi que l'adhésion progressive de chaque Juif aux rituels et aux 613 commandements. Ils partent de la conviction que le monde peut être amélioré par l'action sociale et l'esprit d'ouverture à l'Autre, Juif et non Juif. Selon ce courant, les femmes peuvent participer à la vie religieuse sur un plan d'égalité avec les hommes. Les conservateurs se déclarent sionistes et acceptent la diversité de façons de vivre les judéités. L'unité du peuple d'Israël est recherchée. Les conservateurs ciblent les écoles juives en tant qu'espaces privilégiés pour transmettre la tradition et pour y adhérer. La connaissance de l'hébreu ainsi que l'engagement personnel de l'individu constituent d'autres principes à respecter (www.uscj.org, consulté le 5 mars 2011).

La deuxième place est occupée par les Juifs orthodoxes (21,9%). Il s'agit de diverses communautés qui s'inscrivent dans un continuum allant de ceux que se centrent dans l'exaltation de la prière émotive jusqu'à ceux qui se basent dans l'étude textuelle intellectuelle des Lois (Sahar, Weinfeld et Schnoor, 1997). L'orthodoxie regroupe dans son sein les ultraorthodoxes, les hassidiques et les diverses communautés orthodoxes qui cherchent à se différencier du reste de la population afin de *«préserver leur identité unique et ainsi prévenir l'assimilation de leurs enfants»*. Ils croient que la Torah est la parole de D.ieu et, comme telle, elle ne peut pas être modifiée. Dans cette optique, les orthodoxes vivent leur quotidienneté selon les 613 commandements, et ils s'adonnent à la prière trois fois par jour. Ils observent avec sévérité le shabbat en respectant les règles qui y sont associées³¹. Le but des orthodoxes consiste à reconstruire le monde religieux d'avant-guerre tel qu'il existait en Europe. Les orthodoxes portent une attention spéciale à l'alimentation, l'habillement personnel et les rapports entre les sexes. Des règles sociales strictes régulent les rapports entre Juifs et non Juifs. Les orthodoxes montréalais sont principalement d'origine ashkénaze et ils parlent le yiddish, l'hébreu et l'anglais. Plusieurs d'entre eux sont les descendants directs des rescapés de l'Holocauste qui ont immigré à Montréal pendant la décennie des années cinquante (Sahar, Weinberg et Schnorkel, 1997:2). Ces groupes possèdent un important lien avec leurs homologues américains du point de vue institutionnel et familial, via l'intermariage entre leurs membres, fait qui produit une haute circulation entre les communautés.

La troisième place correspond au judaïsme réformiste (4,5%), courant né dans l'Allemagne ashkénaze comme conséquence de la Haskala et par la suite, s'enrichissant

des valeurs de l'environnement américain où il se développe. Le taux d'adhésion du courant réformiste montréalais est sensiblement plus bas que celui de Toronto (24%) et sensiblement inférieur à celui de la communauté juive américaine (33%) (Shahar, Weinfeld et Blander, 2010). En 1882, le Jewish Theological Seminary de New York contribue à mettre sur pied le premier temple réformateur à Montréal. Le judaïsme réformiste s'inscrit dans une perspective d'adaptation à la modernité. D'abord, dans ce courant, l'hébreu est abandonné comme langue liturgique et sont adoptées les langues vernaculaires des endroits où les temples s'érigent. En deuxième place, les réformateurs analysent les rôles des sexes au sein des congrégations religieuses, en devenant le premier courant juif à accepter le leadership religieux féminin. Les réformistes posent un regard d'ouverture face aux non Juifs avec lesquels ils tissent une variété de liens. Selon le site Web des réformistes américains, les partisans de ce courant prônent l'autonomie de chaque Juif pour décider sur les croyances et les pratiques religieuses auxquelles l'individu veut adhérer. L'amélioration du monde est un objectif priorisé (www.uaahc.org, consulté le 12 février 2011). Les réformistes prônent la création du centre juif, qui associe la synagogue aux installations éducatives et récréatives. Dans ce sens, le temple réformiste est connu comme « *le schule with pool* » (la synagogue avec piscine) et se rapproche des clubs du samedi et des countries de la plupart des organisations juives argentines, avec la particularité que l'espace religieux des ces dernières reste restreint à quelques occasions.

Finalement, 1,7% des Juifs montréalais s'affilient au judaïsme reconstructionniste (Shahar, Weinfeld et Blander, 2010), la tendance nord-américaine la plus libérale du judaïsme contemporain, fondée en 1968 par Mordecai Kaplan, un rabbin ashkénaze

migré aux États-Unis. L'orientation reconstructionniste considère le judaïsme comme une civilisation, dans le sens qu'il aborde des domaines plus larges que la religion. Selon cette perspective, la culture religieuse juive est en permanente évolution. Vivre selon la loi traditionnelle ou Kalakha ne relève que de la tradition humaine et ne se rallie pas à un mandat divin. La façon de concevoir la transcendance s'éloigne des visions anthropomorphiques centrées sur la figure du mâle et s'aligne dans l'expérience vécue du sacré à partir de multiples nouvelles formes (Jewish Reconstructionist Federation, 2011). Les reconstructionnistes considèrent que tous les Juifs, par naissance ou par choix, constituent le peuple d'Israël. Ils prônent une société ouverte et démocratique, où les Juifs peuvent mener un style de vie laïc (www.jrf.org, consulté le 6 février 2011).

3.6- Le Montréal juif et les migrations

On observe plusieurs vagues migratoires au long de la consolidation communautaire juive-montréalaise. La circulation des groupes humains devient un phénomène récurrent, toujours présent parmi une population qui compte actuellement avec un tiers de ses membres nés à l'extérieur du Québec (Sahar et Magonet, 2005). La mobilité juive au Québec se caractérise par des périodes marquées par l'entrée des nouveaux arrivants ainsi que par des périodes signées par le départ des Juifs montréalais. Il est intéressant de remarquer qu'il est plus difficile d'accéder aux données concernant l'émigration qu'à celles portant sur l'immigration.

En considérant que la Nouvelle-France ne permettait pas l'établissement des enfants d'Israël parmi ses colons, on peut dire que l'histoire des Juifs au Québec commence vers

la moitié du XVIII^e siècle, après la conquête britannique des années 1760. Des petits groupes de Juifs britanniques s'installent à Montréal et réussissent, en 1768, à inaugurer la première synagogue anglophone, de tendance sépharade (Robinson, Fédération CJA, 2011; Anctil et Robinson, 2010). En 1832, les Juifs vivant au Bas-Canada obtiennent l'émancipation politique. Deux décennies plus tard, en suivant le modèle de l'église anglicane, la deuxième synagogue montréalaise, d'orientation ashkénaze et anglophone, voit le jour.

En 1847, le Hebrew Philanthropic Society est créé pour venir en aide aux nouveaux arrivants polonais et allemands ashkénazes, de langue yiddish, qui s'établissaient à Montréal (Sahar et Magonet, 2005; Robinson, Fédération CJA, 2011). Vers la fin du XIX^e siècle et avec l'arrivée massive des immigrants de l'Europe de l'Est³², la communauté juive montréalaise se prépare à faire face à une population grandissante qui se place parmi les secteurs ouvriers et appauvris de la ville (Sahar et Magonet, 2005; Dansereau, 2010). La majorité des Juifs immigrés sont des jeunes célibataires qui possèdent un métier mais qui méconnaissent le domaine de l'agriculture et des mines. Ils vont travailler principalement à l'industrie de la confection, propriété de patrons juifs, où les deux tiers des travailleurs sont des Juifs parlant le yiddish. L'autre tiers des immigrants ashkénazes trouve un emploi dans la construction, l'alimentation et le petit commerce. L'impact de cette vague migratoire se fait sentir à Montréal, en particulier dans l'industrie textile qui tend à se syndicaliser sous l'influence des idées socialistes, bundistes et paléo-sionistes des Juifs européens (Dansereau, 2010). Plus tard, les idées

³² Selon Ira Robinson, entre 1901 et 1931, la population juive de Montréal connaît une explosion démographique avec un 800% de croissance due aux vagues migratoires provenant de l'Europe de l'Est (Robinson, Fédération CJA, 2011).

anarchistes seront aussi présentes dans les syndicats Juifs québécois, ainsi que dans les librairies qui sont créés comme mode d'espaces politiques de rencontre (Dansereau, 2010). Ces immigrants juifs sécularisés contribuent à former la majorité des dirigeants syndicaux du Québec et de Montréal, avec une emphase spéciale apportée par la vague d'immigrants Juifs russes communistes de 1905. Il est important de noter que ces organisations syndicales juives sont à la base de la création du Congrès Juif Canadien (1919).

Vers 1930, Montréal compte avec deux secteurs juifs antagoniques. D'un côté se trouvent les groupes juifs prolétarisés et séculiers, qui participent activement à la vie syndicale. D'un autre côté, se situent les Juifs propriétaires des usines et des commerces, qui constituent le noyau d'une bourgeoisie émergente, laquelle possède un lien plus étroit avec les organisations religieuses. Une séparation politique, culturelle et sociale s'opère entre la bourgeoisie et le prolétariat juifs de Montréal, en accord avec une vision du monde axée sur la lutte de classes sociales (Dansereau, 2010).

En conséquence de la dépression économique déclenchée en 1929, le gouvernement fédéral canadien adopte des lois migratoires restrictives en 1931, en autorisant uniquement l'établissement des sujets britanniques et des citoyens américains capables de se soutenir financièrement (Sahar et Magonet, 2005). Les vagues migratoires juives au Québec connaissent un frein, et se dirigent vers d'autres zones de la planète. Toutefois, l'Argentine reçoit un nombre important des populations juives de l'Europe de l'Est pendant cette période (Sheinin et Baer Barr, 1996; Mirelman, 1998 ; Feierstein, 1999).

Ce n'est que jusqu'après la Deuxième Guerre Mondiale que le gouvernement canadien autorise l'établissement des Juifs rescapés de l'Holocauste. Montréal reçoit un nombre important d'orphelins et des familles dans cette catégorie, plusieurs étant des pratiquants orthodoxes qui se reconnaissent sous la dénomination des *Frum* (Sahar, Weinfeld, Schnoor, 1997). Pendant la période 1950-1970, le Montréal juif ouvre ses portes à une autre vague migratoire provenant du Maghreb et du Moyen Orient. Avec la création de l'État d'Israël (1948), la tension s'installe parmi les Juifs vivant dans des pays arabes. Dans ce cadre, plusieurs sépharades de nationalités diverses, dans sa majorité francophones, décident de s'établir au Québec (Sahar et Magonet, 2005).

La dernière vague migratoire peut s'identifier à la période 1980-1990, où plusieurs juifs vivant dans l'ancienne URSS sont portés à immigrer à Montréal. Il s'agit d'une population hautement scolarisée, polyglotte, qui fuit l'instabilité politique et socioéconomique de leur pays d'origine. Cependant, le taux de rétention de cette immigration est faible et plusieurs nouveaux arrivants finissent par s'établir dans la communauté juive de Toronto (Sahar et Magonet, 2005).

Entre 1990-2001, des nouveaux arrivants juifs continuent à choisir Montréal comme société d'accueil. Ils représentent 6,3% de la population juive montréalaise et ils sont venus principalement de l'ancienne URSS (2,8%), d'Israël (15,8%) et des États-Unis (15,6%) (Sahar et Magonet, 2005:14). Les Argentins sont compris dans le 4,5% d'immigrants sud-américains. En concordance avec les politiques migratoires québécoises, ces nouveaux arrivants sont des personnes hautement diplômées, qui migrent en famille, et qui ont reçu au long du processus migratoire l'assistance du JIAS.

3.7- Conclusion

La ville de Montréal se caractérise par la visibilité des marqueurs d'une judéité traditionnelle qui la distingue de la plupart des villes américaines. La concentration des Juifs orthodoxes dans certains quartiers offre une image singulière qui s'accompagne parfois des tensions entre les communautés ultra-orthodoxes et la population locale non juive. Pourtant, Montréal possède un nombre aussi important de Juifs séculiers qui s'intègrent selon un modèle de géométrie variable à la communauté montréalaise plus large. Mais, évidemment 75% des Juifs sont affiliés ou participent à la vie des quatre vingt synagogues et temples montréalais, distribués très différemment parmi les quatre grands courants religieux (orthodoxes, conservateur, réformiste et reconstructionniste). Le lieu de culte constitue l'espace par excellence pour le rassemblement social. Dans cette perspective, les judéités montréalaises se montrent très différentes de leurs homologues argentines, bien que parmi les deux communautés la diversité interne devienne la règle. Pour les Juifs montréalais, contrer l'assimilation pour conserver l'identité devient un des enjeux majeur, tandis qu'à Buenos Aires, où il existe un nombre important de mariages mixtes, les Juifs se reconnaissent intégrés au reste de la communauté, et les valeurs d'ouverture et d'acceptation de la différence sont des héritages à conserver.

Encore de nos jours, à partir d'une complétude et centralisation institutionnelle, les membres de la communauté juive montréalaise s'organisent pour recevoir des nombreux immigrants juifs venus de multiples horizons. Dans ce cadre, ils reçoivent les Juifs argentins, porteurs d'autres façons de vivre les judéités. Au chapitre 4, je propose d'aborder des caractéristiques propres à quelques Juifs argentins à Montréal, éléments qui ont été observés pendant le travail de terrain.

Chapitre 4- Les Juifs argentins à Montréal

«Yo me considero una persona de origen judío que nació en Argentina y que ahora vive en Canadá. Ese sería el orden jerárquico»³³ (Isaac)³⁴

4.1- Introduction

Dans ce chapitre, j'expose les observations ethnographiques recueillies pendant le travail de terrain développé à Montréal durant la période 2007-2010. Le chapitre commence avec la présentation du profil sociodémographique des personnes rencontrées. Par la suite, j'aborde les listes électroniques utilisées par les Juifs argentins et créées à des fins stratégiques pour faciliter l'établissement d'un réseau social en contexte migratoire.

4.2 - Le profil sociodémographique des personnes rencontrées

Un premier aspect à considérer dans le profil sociodémographique des personnes rencontrées est leur catégorie migratoire. À ce niveau, de dix personnes rencontrées en entrevue, huit sont arrivées au Québec en qualité de travailleurs qualifiés et deux personnes s'inscrivent dans la catégorie migratoire du regroupement familial. Aucun cas de demande de statut de réfugié n'a été constaté pendant la durée de cette étude.

³³ Trad: «Je me considère une personne d'origine juive, qui est née en Argentine et qui habite maintenant au Canada. Celui-là serait l'ordre hiérarchique»

³⁴ Voir la liste de répondants en Annexe. Un profil général concernant chaque répondant est exposé.

Sept familles ont migré pendant la période 2002-2003, deux familles l'ont fait pendant l'année 2005 et une dernière a migrée en 2007. Pour les neuf familles provenant d'Argentine, on observe que les demandes migratoires ont été réalisées au cours des années 2000 et 2001, pendant l'éclatement de la crise sociale, politique et économique de l'Argentine. Cet élément sera cité dans tous les discours, en mettant une emphase particulière dans les sentiments d'insécurité, de manque d'espoir et d'impuissance face à un monde politique et social perçu sous l'angle de la corruption et l'incivilité. L'impossibilité du vivre ensemble dans ce contexte de crise est une idée récurrente, *un leitmotiv*, parmi les personnes rencontrées pendant le travail de terrain. D'autre part, la famille arrivée en 2007 constitue un exemple de transmigration. Dans ce cas, on observe une première migration d'une jeune femme de l'Argentine vers Israël pendant les années 90, suivie par un mouvement migratoire d'Israël à Montréal en 2007. Il est intéressant de remarquer que la personne ayant vécu les dernières années en Israël nomme les mêmes vécus d'insécurité et d'impuissance associés au climat de la récente crise socioéconomique de sa terre natale, éléments qui lui ont été transmis par ses parents vivant en Argentine.

Toutes les personnes rencontrées sont arrivées en famille. La plupart (six sur dix) ont migré en couple avec leurs enfants, et quatre sont venues en relation de couple sans enfants. Il est intéressant de noter qu'actuellement un seul des couples, celui concerné par l'expérience transnationale, n'est pas devenu parent. Parmi les dix familles rencontrées, on compte quatre mariages mixtes. Il s'agit toujours des hommes juifs avec des femmes catholiques. Dans la présente étude, aucune femme juive argentine n'est en couple mixte. Trois couples en mariage mixte, ont eu des enfants nés au Québec. Par

ailleurs, pour deux conjoints Juifs en union mixte il s'agit d'un deuxième mariage. Tous deux ont des enfants plus âgés qui sont restés en Argentine et qui sont issus de relations antérieures avec de mères juives.

En ce qui concerne la taille de la famille, la moyenne est de deux enfants par couple. On trouve deux exceptions: un couple participant activement à la vie religieuse dans une vision orthodoxe, de progéniture très nombreuse et un couple n'ayant aucun enfant. Ce dernier constitue l'exemple de transmigration cité, et où Raquel rencontrée en qualité de Juive argentine, présente un profil différent du reste. Elle est plus jeune que la moyenne du groupe, et elle est mariée à un Juif québécois qu'elle a connu en Israël. Les conjoints des autres personnes rencontrées possèdent la nationalité argentine.

La moyenne d'âge des personnes rencontrées au moment de l'entrevue est de 45 ans, dans un continuum qui va de 35 à 58 ans. Autrement dit, l'âge de la plupart des répondants au moment de leur arrivée au Québec était de 37 ans. En ce qui concerne le niveau de scolarisation, on retrouve huit universitaires, dont quatre comptants avec des diplômes de deuxième et troisième cycle. Les autres deux cas possèdent des diplômes techniques (équivalant au DEP).

Le quartier de résidence de la majorité au moment de la réalisation de l'entrevue est principalement Côte Saint-Luc, un quartier reconnu par une importante concentration de foyers juifs ashkénazes (Legaré, 1965 ; Gagnon et Germain, 2002). Six familles y habitent. Deux autres familles résident à Montréal Est, l'une en fonction de la proximité de l'espace religieux que la famille fréquente et l'autre en raison de

l'accessibilité du coût du loyer. Les deux autres familles habitent aux quartiers du Sud-Ouest, une zone montréalaise caractérisée par son histoire ouvrière et ses indicateurs de pauvreté. Il est important de souligner que le JIAS a joué un rôle central dans le choix du quartier d'établissement. Dans plusieurs entretiens, les personnes rencontrées mentionnent l'appui reçu des intervenantes du JIAS pour aller vivre à Côte Saint-Luc. Selon une des personnes rencontrées, au moment de son arrivée à son domicile, l'édifice comptait dix-sept familles Juives argentines s'y logeant. De nos jours, cinq de ces dix-sept familles continuent à demeurer dans le bâtiment, le reste étant parti vers West Island ou la Rive Sud. La mobilité parmi le territoire du Grand Montréal des nouveaux arrivants est remarquable. Neuf des dix familles rencontrées ont déménagé au moins une fois au cours des trois premières années de leur établissement à Montréal. Selon les personnes interviewées, les déménagements sont motivés par la recherche de plus d'espace dans les logis, ainsi que par le désir de se déplacer vers des quartiers *«considérés plus familiaux par opposition au quartier choisi à l'arrivée»* (Judith). Dans ce sens, les personnes interviewées considèrent qu'il existe des quartiers pour les nouveaux arrivants, et d'autres quartiers où les immigrants récents peuvent s'établir au fur et à mesure que leurs conditions économiques s'améliorent.

Au moment de l'entrevue, sept familles ont un revenu à partir de l'emploi des deux partenaires. Dans les trois autres familles, un seul des conjoints possède un emploi rémunéré. Chacune de ces trois familles présente un contexte particulier. Dans un de ces cas, l'un des conjoints est au chômage et à la recherche d'emploi. L'insécurité économique est souvent présente dans le discours du couple (mixte) qui habite dans un quartier de l'Est de Montréal. Dans un autre cas, on observe que l'un des partenaires est

en attente de la réponse de son ancien employeur pour revenir au poste qu'elle occupait deux années auparavant, poste duquel elle a démissionné lors de son retour en Argentine. La famille en question, composée par un couple mixte avec des enfants, a migré de Buenos Aires vers Montréal en 2003, et a retourné en Argentine en 2006 pour revenir à Montréal en 2009. Lorsque cette famille émigre la première fois d'Argentine, elle n'est pas encore certaine d'avoir réalisé le bon choix. Le couple continue à diriger une petite agence de voyage à Buenos Aires. De cette façon, en retirant un revenu de Buenos Aires qui s'additionne aux revenus obtenus au Québec, la famille s'assure d'un capital qui lui permettra de voyager souvent vers l'Argentine. Après trois hivers à Montréal, le couple décide de partir vers Buenos Aires pour s'établir « là où la famille et les amis sont restés ». Le suivant fragment d'entrevue permet de comprendre le sens attribué par les interviewés à leur retour de Buenos Aires à Montréal:

«Notre décision fut prise de façon différente du reste du monde que nous connaissons. Nous sommes venus voir comment ça se passait à Montréal! Et donc, après avoir vécu trois hivers dans ce prétendu premier monde, entre guillemets, nous décidons de retourner en Argentine, où tout allait supposément bien. Tout parlait de progrès là-bas, donc on s'était dit que c'était le moment de retourner. Mais, lorsque nous sommes retournés, trois mois après, des voleurs sont rentrés dans l'appartement d'à côté de chez nous, il y a eu des coups de feu entre la police et voleurs. C'était horrible! Du jamais vu...L'insécurité existante à Buenos Aires est alarmante, tu as peur de tout, de te faire suivre dans la rue...Les prix ont grimpé de 40% dans une année et l'électricité a connu une augmentation de 300% !!Impossible...Nous, on s'était habitué à la stabilité du Québec...et nous sommes revenus à Montréal» (Daniel).

Il est intéressant de remarquer que ce couple exprime de l'ambivalence par rapport à son établissement définitif à Montréal. Au cours de l'entrevue, et quelques minutes après

avoir expliqué leur retour à Montréal, l'époux exprime: «*Je ne crois pas que je vais mourir ici, au Québec*». Il fait référence au fait qu'il désire retourner en Argentine pour vivre les derniers jours de sa vie.

Finalement, le troisième cas dont un seul des conjoints possède un emploi rémunéré, on observe une famille qui participe activement à la vie religieuse. Dans cette famille, il existe la volonté délibérée du couple que la femme reste au foyer pour prendre soin des nombreux enfants, le revenu de l'époux étant suffisamment élevé pour permettre ce choix. Il faut ajouter que quatre des dix personnes rencontrées ont pour employeur une organisation juive montréalaise, et ces interviewés déclarent travailler dans un environnement anglophone parmi des collègues de diverses nationalités.

Les niveaux de revenus sont très différents parmi les dix familles. Au moment de l'entrevue, selon les commentaires de trois personnes rencontrées, elles éprouvent des difficultés économiques. Dans trois cas, les répondants mentionnent que leur sécurité d'emploi est fragile, et ils disent qu'ils sont à la recherche de nouveaux postes. Les meubles, les électroménagers plus vieux et la décoration intérieure de trois maisons révèlent la simplicité de leurs styles de vie. Dans les trois cas, on est face à des couples en mariage mixte avec des enfants.

Finalement, il convient de préciser que neuf des dix Juifs argentins rencontrés sont issus des familles d'origine ashkénaze, de nationalités russe, polonaise ou roumaine, lesquelles transmettaient le yiddish comme langue maternelle. Uniquement un individu est issu d'une famille sépharade bulgare, parlant le ladino. La plupart d'entre eux, soit

neuf sur dix, n'ont pas fréquenté une école juive, leur scolarisation primaire et secondaire s'étant déroulée dans les écoles publiques argentines des *quartiers juifs* de Buenos Aires (Villa Crespo et el Once) où selon Daniel :

«Moi, je vivais à Villa Crespo. Villa Crespo et el Once sont les deux quartiers juifs de Buenos Aires. El Once est plus religieux, puis le monde de Villa Crespo, lorsqu'ils sont devenus plus riches, ils ont émigré vers Belgrano. A Villa Crespo, on nommait l'école secondaire publique le shule³⁵ Mitre car 70% des étudiants étaient Juifs ».

Par ailleurs, huit des dix personnes rencontrées ont participé pendant leur jeunesse, enfance et adolescence, à un club du samedi, des clubs inscrits dans une orientation sioniste. Cinq de ces personnes ont continué à fréquenter des espaces communautaires juifs argentins jusqu'à leur départ vers le Québec.

En ce qui concerne la scolarisation des enfants des Juifs argentins à Montréal, il faut dire que sur neuf familles ayant des enfants, sept ont choisi d'inscrire leur progéniture à l'école publique montréalaise. Il est important de mentionner que le JIAS a offert à ces neuf familles des bourses d'étude dans les écoles juives à Montréal. Les deux familles qui ont accepté les bourses octroyées par les écoles Juives montréalaises ont mentionné qu'elles cherchaient une ambiance *«où leurs enfants puissent se reconnaître parmi leurs semblables »* (Mario). Auparavant, ces deux familles avaient envoyé leurs enfants aux écoles juives en Argentine. D'autre part, les deux hommes en couple mixte, ayant des

³⁵ Shule : terme yiddish pour désigner l'école.

enfants nées d'unions antérieures avec des femmes Juives argentines, ont envoyé leur progéniture à des écoles juives en Argentine.

4.3 – Les listes électroniques : Comun-Armonique et Che-Montreal

Le monde contemporain de la modernité avancée est marqué par une augmentation significative des taux de circulation des capitaux, des biens et des services, des personnes et des flux communicationnels (Giddens, 1994; Hannerz, 1996). Dans ce contexte, Dana Diminescu propose d'analyser l'émergence d'une culture du lien, née de la mobilité circulaire (Danescu, 2007). Les migrants adoptent des moyens de communication pour faciliter leur mobilité, leur accès aux ressources, leur intégration à la société d'accueil, leur possibilité de créer des espaces communautaires propres et, logiquement, pour maintenir le lien avec la famille restée dans les communautés d'origine. Diverses études (Nedelcu, 2002; Ignacio, 2005) signalent les réseaux électroniques comme des alternatives où les personnes et les groupes construisent des localités en contexte migratoire et tissent une culture du lien. Diminescu (2007) parle d'installation relationnelle pour se référer à ce dispositif social, de grande visibilité, qui permet de vivre et de s'entraider dans la mobilité. La création des listes électroniques des Argentins émigrant vers le Québec doit se comprendre à partir de cette perspective d'installation relationnelle, inscrite dans un désir de recréer la localité. Deux listes électroniques sont les plus populaires parmi les Juifs argentins immigrés au Québec: Che-Montreal et Comun –Armonique.

Che-Montreal est une liste ouverte à toute personne désirant participer sans considération de l'origine ethnique, de la nationalité ou de la religion professée. Cependant, les destinataires sont principalement des Argentins. La liste a été créée en juillet 2002, en Argentine, par des spécialistes dans le domaine des technologies de l'information et de la communication pendant qu'ils préparaient leur projet migratoire. Plusieurs Juifs argentins ont participé à la création de cette liste, dont une des personnes interviewées dans le cadre de la présente étude. L'objectif général de Che-Montreal vise l'échange informatif, l'expression des opinions et un support socio émotionnel pendant l'établissement des personnes au Québec. Tous sorts de messages y circulent: information diverse concernant le processus migratoire et la démarche administrative à suivre, coordonnées de traducteurs ayant desservi un participant, information sur les magasins et événements ethniques à Montréal, informations sur le fonctionnement des institutions publiques québécoises comme le réseau de la santé, de l'éducation, les garderies, les services de citoyenneté, la Régie du logement, la SAAQ, annonces axées sur la vente-achat, le don d'objets que le propriétaire n'utilise plus, la cession de bail, l'offre d'emploi placée par des membres de la liste pour contribuer avec les autres abonnés, l'opinion sur l'actualité économique et politique du Québec, du Canada, de l'Argentine, le contexte mondial. Des discussions portant sur le judaïsme, l'homosexualité, le conflit arabo-israélien ont occupées une partie des débats entre les abonnés à la liste. S'étant inspiré d'autres listes similaires déjà existantes en Amérique du Nord, créées par des migrants d'autres nationalités, Che-Montréal est devenue en quelques mois, la liste la plus active pour de potentiels migrants provenant du sud de l'Amérique du Sud. Elle compte actuellement environ 2000 usagers qui s'autorégulent dans l'utilisation du cyberspace. Il n'y a pas de coordination permanente, et le rôle de

modérateur a été assumé par différentes personnes dans un cadre de bénévolat. Che-Montréal est aussi un espace pour l'expression des vécus et des expériences personnelles en contexte migratoire, élément qui donne un profil particulier, souvent très émotif à la liste à laquelle plusieurs psychologues participent. Les membres expriment toute sorte d'émotion dans les plus divers registres linguistiques, ce qui donne place à des échanges passionnés entre les interlocuteurs virtuels. Les messages sont écrits dans un espagnol connoté par la présence de l'argot argentin, chargé de localismes et d'expressions particulières. Che-Montreal est devenue un référent pour tous les Argentins vivant au Québec, au-delà du fait qu'ils soient ou non des membres participants.

Comun-Armonyque est une liste destinée exclusivement aux familles juives argentines. Pour participer, il faut être invité par un membre de la liste et, par la suite, il faut attendre l'acceptation du coordonnateur. De cette façon, le groupe des abonnés à la liste devient fermé et la connaissance précédente des membres potentiels est nécessaire. Comun-Armonyque a été créée en Mars 2001, à Buenos Aires, par un ingénieur en informatique, lors de la préparation de son projet migratoire au Québec. Lorsqu'il commence à s'investir dans son aventure migratoire, il prend contact avec la section argentine du HIAS³⁶. Dans ce cadre, et à partir d'une entente entre HIAS Buenos Aires et JIAS Montréal³⁷, le créateur de la liste contacte une travailleuse sociale du JIAS³⁸

³⁶HIAS : Hebrew Immigrant Aid Society constitue la plus ancienne organisation nord-américaine destinée à l'aide internationale auprès des réfugiés et des immigrants juifs.

³⁷ La section locale argentine du HIAS et le JIAS Montréal (voir note 38) ont signé une entente pour référer, accompagner et soutenir la démarche migratoire des Juifs argentins vers le Québec.

Montréal qui lui propose de fonder une liste électronique lorsqu'il se trouve encore en Argentine. Le but est de tisser un réseau social basé sur le partage d'information et des stratégies migratoires. Il est intéressant de noter que le créateur de la liste n'est ni un leader ni un activiste reconnu de la communauté juive argentine. Lors des échanges téléphoniques, et dans ses mots à lui, le créateur de Comun-Armonyque affirme que son lien avec le judaïsme « *était basé sur ma participation à un club du samedi pendant sa jeunesse, ainsi que la fréquentation de mes enfants à une école juive en Argentine* ».

À partir de mars 2001, les trente-trois premières familles participantes à Comun-Armonyque se rencontrent périodiquement à Buenos Aires et s'organisent dans différents comités de travail (éducation, accès au logement, sites de recherche d'emploi, démarche administratives face à Immigration Canada et le Bureau d'immigration du Québec et support technologique de la liste). Selon son créateur, dans cette première étape: « *les gens s'engageaient, et il y avait une certaine loyauté envers la liste qui solutionnait plusieurs démarches et calmait les angoisses* ». Comun-Armonyque se développer à partir de l'échange entre certains abonnés déjà établis à Montréal et des abonnés qui se trouvaient encore en Argentine. Dans ce sens, la liste électronique est devenue un espace virtuel basé de façon simultanée en Argentine et à Montréal.

La majorité des abonnés à Comun-Armonyque ayant migré entre 2002 et 2004 se donnent un espace hebdomadaire pour partager des sorties familiales, des groupes d'achat, la célébration de fêtes d'anniversaire des enfants et les activités culturelles,

³⁸ JIAS Montréal, secteur de l'organisation communautaire juive œuvrant dans l'accueil des nouveaux arrivants. Actuellement ce service a été regroupé avec les services d'employabilité (ex JEM) et les services d'assistance à la famille juive ; ce regroupement s'appelle l'Agence Omezt.

entre autres. Ainsi, la rencontre interpersonnelle prend lentement le dessus sur la participation virtuelle à la liste. Pendant les années 2003 à 2005, le JIAS Montréal organise plusieurs activités sociales (cours d'anglais, cours de francisation, rencontres de sociabilité) destinées aux Juifs récemment arrivés. Dans ce cadre, plusieurs personnes se contactent et demandent leur admission à Comun-Armonique. En 2005, la liste compte cent familles inscrites. Les messages circulent en espagnol, mais dans un langage plus soigné que dans la liste Che-Montréal. Quelques expressions en hébreu et des mots en yiddish s'y trouvent.

Avec Comun-Armonique, des Juifs argentins sont différenciés du reste des Argentins, et avec cela, un marqueur identitaire jusqu'alors sans importance pour plusieurs abonnés à la liste les situe dans une catégorie distincte. La création d'un nouveau voisinage entre en scène. Appadurai (1996) souligne que la création de voisinage est un exercice de pouvoir qui produit des contextes d'altérité de façon continue, sur la base d'oppositions et de différenciations systématiques. Se différencier des autres Argentins, pour consolider une identité juive argentine en contexte migratoire devient un critère proposé de l'extérieur par une organisation juive montréalaise. Lors d'un entretien téléphonique, le créateur de la liste commente à cet égard :

«J'aurais préféré une liste ouverte où tout le monde pourrait y participer sans considération de l'origine ethnique ou l'affiliation religieuse telle que Che-Montréal le fait... Mais comme le JIAS à Montréal offrait un accès aux ressources matérielles auquel les non Juifs étaient exclus, je me suis senti forcé à restreindre la participation exclusivement aux Juifs ayant droits aux services du JIAS. Mais je trouve ça peu raisonnable...lorsque le monde va à une église en recherche d'aide, on ne lui demande

pas son affiliation religieuse...en Argentine, je n'aurais jamais demandé à quelqu'un s'il était Juif pour lui donner un coup de main».

Pourtant, il ne s'agissait pas d'une obligation. Les membres de Comun-Armonique ont accepté la proposition pour se faciliter l'accès aux ressources matérielles et aux services offerts par la communauté juive montréalais. Il faut souligner que ces démarches ont été prises dans un contexte socioéconomique d'appauvrissement des classes moyennes en Argentine, contexte exposé au chapitre 2, et un deuxième appauvrissement, ancré dans un sentiment de déclassement, pendant l'installation sur le sol montréalais.

A Montréal, cinq des dix personnes interviewées n'ont pas réussi à faire reconnaître leurs diplômes universitaires obtenus en Argentine. Ils ont obtenu des emplois dans des domaines où leurs études et leurs compétences techniques-professionnelles ne sont pas nécessaires. Par exemple, parmi ces cinq personnes mentionnées, on trouve le cas d'un avocat qui travaille comme chauffeur ou celui d'un médecin qui a travaillé comme valet dans un stationnement pendant qu'il réalisait des études en infirmerie dans un CEGEP montréalais. Dans ce sens, la non reconnaissance des expériences et des diplômes étrangers au Québec, additionnée aux coûts économiques élevés associés à l'établissement à Montréal sont à la base de l'appauvrissement et du déclassement socio-économique mentionnés par plusieurs immigrants.

Dans un processus de perte de capitaux divers (économiques, de réseaux sociaux et de repères et de reconnaissance symboliques) quelques Juifs argentins ont adopté des stratégies identitaires qui les auraient rapprochés du judaïsme local, détenteur des biens

et des services. Ainsi, au début de leur établissement à Montréal, quelques Juifs argentins ont adopté des nouveaux comportements, comme par exemple, aller à la synagogue pendant le shabbat, ou de porter de façon permanente la kippa, des conduites différentes de leurs habitudes en Argentine. Les suivants fragments d'entrevue permettent de comprendre le sens de l'opportunité, et le jugement sous-jacent associé, qui a guidé plusieurs des stratégies employées par certains immigrants. Par exemple:

«Au début plusieurs couples Juifs argentins ont décidé de participer à la synagogue à tous les vendredis pour se faire inviter à fêter le shabbat chez les Juifs d'ici...ils cherchaient des emplois, des opportunités...finalement ils ont eu des emplois minables... Ils étaient très contents parce qu'ils avaient un boulot...mais après un temps, ils sont devenus conscients qu'ils étaient très mal payés, genre 8 dollars de l'heure, même s'ils avaient un diplôme universitaire» (Daniel).

Selon Susana: *«Il y a quelques individus qu'ils ont commencé à manger casher et ont commencé à fréquenter la synagogue, à établir des liens avec le monde de la communauté ici à Montréal afin d'avoir des liens et se trouver un emploi. Pourtant à Buenos Aires, ils n'aiment pas ça ! Oui, j'en connais un cas...mais il y a toute sorte de personne, plusieurs font ça parce que ça leur convient, ils sont des profiteurs, mais il y a d'autres personnes qui se sont rapprochées de la communauté juive parce qu'elles ont ressenti le besoin d'avoir un lien avec la collectivité».*

4.4 Conclusion

Les Juifs argentins rencontrés sur le terrain ont immigré au Québec dans la catégorie des travailleurs qualifiés (à l'exception de deux cas de regroupement familial). Au moment de l'entrevue, la moyenne d'âge des personnes rencontrées est de 45 ans, ce que permet

d’entrevoir, pour la plupart des répondants, un âge de 37 ans au moment de leur établissement à Montréal. Ces migrants possèdent un haut niveau de scolarisation mais leurs diplômes et leurs expériences techniques- professionnelles ont été reconnues diversement, ce qui a eu un impact sur le revenu des foyers et dans plusieurs cas, une surqualification face aux emplois obtenus. La majorité des interviewés a participé à des clubs du samedi Juifs argentins pendant leur enfance et leur adolescence, et certains ont continué à fréquenter les espaces communautaires de la collectivité juive argentine jusqu’à leur départ de Buenos Aires. Toutes les familles juives provenant de Buenos Aires, ont utilisé les services du JIAS à Montréal. Pendant l’étape prémigratoire, la presque totalité des personnes rencontrées a profité de l’accompagnement ou de l’information du HIAS. Dans ce sens, une entente entre les organisations juives montréalaises et argentines a facilité l’immigration des Juifs argentins au Québec. Ainsi, le quartier d’établissement de la majorité des personnes rencontrées est Côte Saint-Luc, reconnu pour la nombreuse population juive qui y habite.

Les listes électroniques Che-Montreal et Comun-Armonyque ont été créées pour établir un lien d’entraide, un dispositif relationnel dans la mobilité. Pendant que Che-Montréal est une liste ouverte à la participation de tout immigrant argentin ou latino-américain qui le désire, Comun-Armonyque est une liste exclusive destinée aux familles juives argentines migrées au Québec, fait qui s’associe à partir de la création d’un nouveau voisinage, des Juifs argentins différenciés du reste des Argentins. Dans ce contexte, les migrants en étude vont se rencontrer avec les judéités montréalaises, rencontre qui est analysée au chapitre 5.

Chapitre 5 - Continuer à se reconnaître Juif argentin à Montréal

“Al estar acá tomas consciencia de muchas cosas. Y por supuesto, bueno, al resquebrajarse un poco el 100% de tu identidad argentina...digo 100% porque no estas ahí, y te agarras de otras identidades, y la identidad judía aflora mucho, ¿no?”³⁹ (Sarah)

5.1- Introduction

Dans le présent chapitre, et en m'appuyant sur les observations recueillies pendant le travail de terrain, je vise à répondre aux trois objectifs de recherche proposés dans l'introduction. En ce qui concerne le premier objectif de recherche, j'aborde la perception du Soi des Juifs argentins à Montréal. À partir de leurs points de vue, l'analyse se penche sur leurs identifications au judaïsme dans une perspective de comparaison face aux perceptions des judéités montréalaises. Dans ce cadre, la rencontre avec la communauté juive montréalaise occupe une place centrale. Quelques paragraphes concernent la perception de la communauté pluriethnique montréalaise. Par la suite, pour répondre au deuxième objectif de recherche, j'explore le lien établi par les actuels migrants avec les histoires migratoires familiales qui les précèdent. Finalement, de concert avec le troisième objectif de recherche, je présente les idées exprimées par les personnes rencontrées dans le domaine de la transcendance spirituelle-religieuse et le

³⁹ (Trad.): «Lorsque tu es ici, tu prends conscience de plusieurs affaires. Évidemment, lorsqu'il se fendille un peu le 100% de ton identité argentine...je dis le 100% parce que tu n'es plus là-bas, et tu te prends d'autres identités, et l'identité juive affleure beaucoup, n'est-ce pas?» Voir liste de répondants en Annexe.

lien qu'elles tissent entre le processus migratoire et l'attachement à une forme de transcendance.

5.2- Être Juif argentin à Montréal

Les dix personnes rencontrées signalent une importante différence entre les judéités argentines et celles de ses homologues montréalaises. Les Juifs argentins se reconnaissent tous inscrits dans des judéités qu'ils jugent comme ouvertes par opposition au judaïsme enfermé, de ghetto, des Montréalais. Le partage et la cohabitation parmi l'altérité, dans des espaces cosmopolites et hybridés sont perçus par des Juifs argentins comme des valeurs à conserver et à consolider. Cet aspect constitue un axe privilégié à partir duquel ils continuent à se reconnaître dans la continuité du Soi. Ils s'identifient à un judaïsme culturel, semé par une participation aux synagogues comme rituels symboliques d'appartenance ethnique plutôt que religieuse, à l'exception de deux leaders religieux, aussi des immigrants Juifs argentins récents, lesquels reconnaissent la «*spécificité des judéités argentines*». Dans ce sens, et selon les visions des personnes rencontrées, la religion et l'ethnicité se vivent de façon séparée. L'adhésion au religieux reste restreinte à l'espace privé et à la volonté de chaque individu. Sarah mentionne que:

«Je crois que le judaïsme possède un aspect particulier qui n'ont pas les autres religions, il s'agit du fait qu'il peut être une appartenance religieuse ou une appartenance à une ethnie, à un groupe social ou à une communauté. Moi, je ne suis pas religieuse, je ne crois pas du tout à la religion, mais pourtant je me sens très juive, parce que j'appartiens à ce peuple et parce que je partage plusieurs de ses valeurs (...) C'est à chacun de décider de quelle façon il veut vivre sa judéité et le lien à la religion».

Pour plusieurs interviewées il n'est pas possible de renier de son origine ethnique juive. Mauricio exprime: *«Aux yeux des autres, même si tu ne le désires pas, tu resteras toujours un Juif. Ton nom de famille permet de te retracer facilement! Par contre, tu peux choisir d'adhérer ou non à la religion, et même, chacun choisit jusqu'où et comment il veut y adhérer».*

La tension s'installe lorsque les interviewés analysent le judaïsme montréalais qu'ils considèrent plus religieux et plus traditionaliste que celui qu'ils ont connu en Argentine. La majorité des personnes rencontrées ne veulent pas négocier dans ce domaine. Susana commente:

«Ici la communauté est plus respectueuse de la parole, des traditions, ici tu retrouves du monde plus religieux, qui va le vendredi et le samedi au temple. Ceux qui fêtent shabbat, ceux qui mangent casher. Alors, j'ai l'impression qu'en tant qu'immigrante qui vient au Québec... il faut que tu acceptes leurs coutumes si tu veux t'intégrer. Ça a un prix...moi je ne me suis pas intégrée parce que je ne participe pas à un temple...et je ne voudrais avoir à faire autant de concessions, de changements».

Le choix d'un judaïsme séculier constitue un autre axe pour se reconnaître dans la continuité du Soi. La religiosité, la pratique observante et l'attitude d'ouverture au milieu non-juif définissent une forme de frontière qui contribue à délimiter la différence entre le groupe majoritaire des judéités montréalaises et le groupe minoritaire des Argentins d'origine juive. Plusieurs commentaires de mes interviewés et des abonnés à la liste Comun-Armonique en témoignent:

«Ici tu ne peux pas être plus ou moins Juif. Ici tu l'es ou tu ne l'es pas ! On ne joue pas avec ça. Ce n'est pas l'Argentine, il n'existe pas être à moitié ...ou tu es complètement dedans ou ne l'es pas du tout» (Monica)

«Plusieurs Juifs montréalais nous regardent avec mépris car nous n'observons pas les règles religieuses de façon aussi strictes qu'eux» (Comun-Armonique 2008).

«Nous allons vaincre l'antisémitisme lorsque nous serons capables de vraiment nous entraider et de ne pas nous discriminer entre nous-mêmes, sans considérer notre degré de religiosité, notre groupe d'appartenance, si nous mangeons ou non casher» (Comun-Armonique, 2008).

Paradoxalement, certains Juifs argentins se déclarant *non croyants* ont assisté aux cérémonies du shabbat montréalais. Cette participation devrait se comprendre comme une stratégie identitaire déployée au début du processus d'établissement. Plusieurs commentaires en guise de jugement, se positionnent dans cette ligne. Felicia mentionne:

«Arrivés à Montréal plusieurs Juifs argentins sont allés au temple juste pour faire des connaissances, parce que ça leur convenait, ça leur ouvrait les portes vers les opportunités...un emploi, des bourses pour les écoles des enfants».

Par sa part, Daniel dit: *«On nous a dit qu'à Montréal c'est dans le temple où on conclut toute sorte de marché, la bonne place pour décrocher un emploi...et je suis allé tenter ma chance une première et unique fois».*

Les personnes rencontrées sont conscientes que le fait d'appartenir au peuple juif marque une différence avec les autres Argentins, une différence à frontières floues «*car ils sont tous des Argentins*» (Felicia, Daniel et Mauricio). Mauricio exprime sa position dans les mots suivants: «*Je suis bien Argentin moi ! Logiquement, que ma famille porte une origine juive, ça a un poids, mais moi d'abord, je me sens un Argentin comme tous les autres*».

Susana, demandée si elle socialisait plus avec des Argentins ou avec des Juifs, elle a répondu:

«Être avec des Argentins, oui complètement ! Parce que dans mon groupe d'Argentins à Montréal, ce n'est pas tout le monde qui appartient à la collectivité juive. Même en vivant en Argentine, et en participant de mon club juif, nous, mon mari et moi, nous étions ouverts. Par exemple, j'avais un important lien avec ma voisine qui venait souvent prendre le mate⁴⁰ chez nous, et moi chez elle, et nous faisons des sorties ensemble, et elle n'était pas de la collectivité ni n'avait aucun lien avec le judaïsme».

Cependant, certains d'entre eux, parviennent à comprendre que leurs judéités se définissent autrement dans le contexte montréalais. Sarah affirme:

«Lorsque je suis arrivée ici j'ai pris conscience de combien nous avons perdu de notre identité... Chaque chose fait du sens dans son contexte. Là-bas, en Argentine, il y a une grande majorité catholique, italienne, face à la quelle tu te ressembles ou tu te différencies. Ici, c'est plein de petites minorités, donc le fait de conserver ton identité fait plus de sens».

⁴⁰ Mate: infusion héritée des autochtones de l'Amérique du Sud, préparée avec la feuille de la plante yerba-mate. Le partage social du mate signale un niveau de communication et de proximité important.

Aucun Juif argentin rencontré lors du terrain dit avoir établi un lien d'amitié ou de proximité affective avec des Juifs natifs ou établis depuis longtemps à Montréal. Les Juifs argentins à Montréal affirment ressembler plus à un Argentin non Juif qu'à un Juif montréalais. La perception d'une frontière entre Juifs immigrés et Juifs locaux est signifiée par plusieurs des personnes rencontrées. Le suivant commentaire sert à illustrer le vécu concret:

«Même au temple réformiste, lors des shabbats, le vendredi, tous les québécois étaient d'un côté et tous les immigrants restaient de l'autre...(…) Une fois nous sommes allés en gang à un camp de vacances...Nous avons amené notre boîte à lunch avec nos sandwiches au fromage et au jambon, logiquement...alors l'animateur nous a approché et nous a dit : regardez ce monde là- des Juifs montréalais qui fêtaient à proximité- ils nous offrent des hamburgers. Attendez à ce qu'ils finissent, allez chercher les hamburgers qui restent mais il faut que vous retourniez à votre place. C'était terrible, le message était clair : retournez à votre place, rien de vous ne se mélange avec nous autres» (Daniel).

Une position particulière face aux judéités montréalaises et argentines est exprimée par Raquel, récemment venue s'installer à Montréal à partir d'Israël. Selon son point de vue, les communautés juives de la diaspora sont trop axées sur l'apparence et s'intéressent peu à la simplicité de la réalité israélienne. Dans un ferme discours pro-sioniste, cette personne soutient que ni les judéités argentines ni les «*froides et distantes*» judéités montréalaises ont leurs places parmi «*les véritables*» judéités d'Israël, où, selon sa perspective, les relations entre Juifs de diverses origines sont plus proches et solidaires.

Par ailleurs, certaines personnes rencontrées en entrevue placent cette différence entre le judaïsme montréalais et l'argentin dans une perspective de développement, la société juive-montréalaise n'ayant pas encore atteint le niveau de compréhension et d'ouverture à la diversité de son homologue argentine. Le suivant commentaire illustre cette perspective:

«Pour moi, la rencontre avec le judaïsme montréalais, c'est comme retourner deux générations en arrière. Ici on le vit tel comme mes grands-parents l'ont fait...Pour moi, ici la communauté est beaucoup plus religieuse, plus traditionaliste(...) Pour nous, c'est question d'un judaïsme plus progressiste...où l'idée de s'ouvrir et d'accepter l'autre est toujours très bien perçue. Pour moi, dans ce sens nous avons des acquis, des conquêtes» (Sarah).

Dans un langage différent, le témoignage d'Isaac va dans le même sens:

«Dans le bâtiment du JIAS je sentais que j'étais avec mes grands-parents, je ne l'associe pas à une question d'angoisse mais plutôt de protection, lorsque je voyais les photos dans les murs du bâtiment...j'avais la sensation que ces photos pourraient bien être celles de mes grands-parents...que j'allais au temple avec eux et toutes ces affaires».

Il est intéressant de remarquer que ces deux derniers commentaires associent la religiosité à un temps historique passé, en lien avec une idée linéaire de l'histoire, conception héritée des pensées des Lumières, soit une évolution permanente, où le futur amènerait vers le progrès. Aucune des personnes interviewées ne mentionne le phénomène du regain d'une religiosité chez les jeunes Juifs en Argentine (décrit au chapitre 3), fait associé à la période après les attentats des années 90.

Le manque du *club* du samedi est un point sensible dans les récits des immigrants Juifs argentins venus à Montréal. Certains d'entre eux ont essayé de reproduire cet espace, en particulier pour les plus jeunes. Cependant, étant donné que la communauté juive montréalaise est caractérisée par une pratique religieuse observante, la proposition n'a pas trouvé un écho favorable à son développement au sein des organisations existantes. Des difficultés organisationnelles ont été rencontrées dans la réalisation des activités les dimanches. Par ailleurs, les deux communautés gèrent différemment les horaires des espaces communautaires⁴¹. La création d'un espace communautaire propre semble lointaine pour des immigrants assez récents qui consacrent la plupart de leurs efforts à se bâtir une certaine sécurité économique. Sarah et David mentionnent qu'au-delà de l'intérêt des parents pour un club *«il y a la réalité économique de plusieurs familles récemment arrivées qui les empêcherait de payer une petite cotisation pour assurer le fonctionnement du club»*.

Cependant, pour certains, la localité dans le sens d'Appadurai (1996) est récréée autrement. Le cas de six couples qui ont participé au même *club* pendant des années en Argentine est un clair exemple. Ils continuent à se rencontrer de façon informelle les fins de semaine pour mener ensemble des activités sociales en famille. Ils s'entraident constamment, et constituent un noyau d'amitié très valorisée par tous les participants. Ils échangent sur leurs vécus passés en Argentine en même temps qu'ils se penchent sur les

⁴¹ Pour le judaïsme montréalais, les activités doivent se réaliser entre 9 et 16 heures, pendant les heures d'ouverture déjà prévues. Tandis que pour les Juifs argentins réservent le dimanche matin à la vie de famille et ils considèrent que les activités devraient commencer à partir de 15 heures, après le dîner et la sieste.

expériences actuelles montréalaises. De leur côté, leurs enfants constituent aussi un groupe d'amitié et d'entraide.

En ce qui concerne leur réseau de sociabilité, les Juifs argentins rencontrés mentionnent établir des contacts fréquents et fluides avec d'autres Argentins, des Uruguayens et quelques autres familles de l'Amérique du Sud. Sept sur dix des Juifs argentins mentionnent partager plus les codes sociolinguistiques et comportementaux avec les autres latino-américains du Sud qu'avec leurs pairs Juifs montréalais natifs. Autrement dit, la distance subjective qui sépare les Juifs argentins des Juifs montréalais est plus grande que celle qui les sépare d'une personne non juive originaire de l'Amérique du Sud.

5. 3 - Les Juifs argentins et le mariage mixte

L'acceptation des mariages mixtes constitue un point sensible par lequel les Juifs argentins se démarquent des judéités montréalaises. Tous les Juifs argentins rencontrés sur le terrain considèrent naturelle l'existence d'unions mixtes⁴². Deux des quatre couples en mariage mixte rencontrés disent avoir ressenti de la pression pour la conversion au judaïsme des partenaires catholiques, particulièrement lorsque les familles ont participé aux espaces sociaux des organisations religieuses montréalaises. Dans

⁴² Le judaïsme argentin se caractérise par un 30% de mariages mixtes (Jmelnizky et Erdei, 2005). Il faut se rappeler qu'en Argentine, les enfants issus des couples mixtes sont considérés des Juifs. Selon la Loi du Retour en Israël, il suffit d'avoir un des quatre grands-parents juifs pour avoir le droit d'immigrer en Israël.

aucun des quatre cas, le conjoint juif ne souhaite que son épouse effectue une conversion.

Au-delà d'une absence de sens d'une conversion, ces personnes considèrent qu'il existe une certaine violence, une non reconnaissance de l'Autre et de son héritage.

David, dont sa femme portait un crucifix au cou au moment de l'entrevue, affirme:

«Ma femme, qui n'est pas Juive, a été mieux accueillie que moi au sein de la communauté montréalaise, au JIAS...mais lorsque nous sommes allés aux temples, la thématique de la conversion de ma femme est souvent revenue, en particulier chez les Lubavitch, mais aussi ailleurs, chez du monde plus progressiste, ... et donc, nous ne sommes jamais retournés. Pour nous, ce n'est pas un problème, non plus pour ma famille en Argentine...et notre enfant a passé son brit (circoncision), il est aussi Juif que ses deux frères en Argentine. À quoi servirait la conversion de ma femme? Non, définitivement, je ne suis pas d'accord avec sa conversion».

Pour sa part, Isaac commente: *«Parler de conversion? Je ne suis même pas religieux! Regarde! Ma femme est issue d'un mélange catholique argentin et arabe chrétien provenant de la Syrie. Évidemment que j'aimerais transmettre mon héritage juif à ma fille, qu'elle connaisse l'histoire de sa famille, mais logiquement, en même temps ma fille est à moitié porteuse de l'héritage de sa mère, que nous voulons, ma femme et moi, aussi respecter».*

En ce qui concerne la transmission du judaïsme aux enfants des couples mixtes, le terrain est moins neutre. Deux familles ont fait la circoncision (brit milah) aux garçons afin qu'ils se reconnaissent dans la même lignée du père. Pourtant, lorsque ces deux couples mixtes s'expriment autour de la prise de décision pour réaliser le brit, la tension

devient visible. Les suivants passages d'entrevue servent d'exemple pour comprendre les dynamiques de négociation autour de l'inscription au judaïsme à partir d'un enfant issu d'un couple mixte :

- R.A.: *«Vous me dites que le brit n'a aucune signification pour vous deux. Alors pourquoi vous l'avez réalisé?»*.
- Monica: *«Moi, je l'ai fait parce que j'ai cédé...Lui, il m'a toujours dit qu'il voulait le faire à cause de...»*.
- Daniel: *«Moi, je voulais. Si demain le gamin veut être Juif, il pourrait bien le faire!»*.
- Monica: *«La réalité c'est que lui, il désire qu'un jour le gars devient Juif »*.
- Daniel: *«Mais, non, non, non ! Si tu n'a pas le brit c'est certain que tu ne seras jamais un Juif»*.
- Monica : *«Comme même, notre fils n'est pas Juif parce que moi je ne suis pas Juive!»*
- Daniel: *«Si un jour, notre fils décide de se marier à une Juive, il n'aura pas de problème (...) Arrivé le cas, il va sûrement me remercier!»*

Dans un autre couple, la situation s'est exprimée comme suit :

- R.A.:*«Donc la décision de faire du brit a été prise par la mère?»*
- David: *«Peut-être pas la décision ponctuelle du brit mais plutôt l'acceptation et qu'elle me dise: je veux que notre enfant soit Juif, point. Parce que nous sommes deux personnes à décider et je dois respecter la position d'elle»*.
- Mariana: *«Ça ne s'est pas passé exactement comme ça ! Parce que lui il m'a dit: Je veux que mon fils ne soit pas différent à moi et à ses frères, alors, bon...»*
- David: *«Oui, c'est ça ! Mais, ça je peux le dire, et faire la circoncision dans une clinique, chez le médecin. Mais le point était que je voulais que notre fils soit comme moi et ses frères. Et elle a pris la bonne décision, comme il faut ...comme fils de Juif»*.

Dans l'autre cas de mariage mixte ayant un fils, le brit milah n'a pas été fait et il en serait de même avec la bar-mitzvah. Cette famille affirme avoir perdu son lien avec la communauté juive en Argentine, et s'éloigner encore plus après des mauvaises expériences vécues au JIAS. Cependant Mauricio, le père de famille, se reconnaît toujours Juif. Par contre, ses deux enfants se questionnent sur leur appartenance au peuple d'Israël. La fille de Mauricio dit qu'elle s'identifie comme argentine. Elle ne se sent pas Juive mais, pourtant, elle reconnaît l'origine juive de sa famille, en particulier à partir de sa proximité à sa grand-mère paternelle, qui les visite annuellement et qui possède une influence importante auprès de son père.

Bien qu'aucune femme juive argentine rencontrée pendant le travail de terrain ne soit en couple mixte, certaines ont des petits-enfants issus de ce type d'union. À cet égard, une des femmes exprime un certain malaise face à la perte des repères juifs dans l'éducation de sa petite-fille qui est restée en Argentine. Au-delà du discours *politically correct*, l'ambivalence émerge. Cette grande-mère se sent tiraillée entre le devoir d'être une Juive ouverte à l'Autre, tel que le furent ses propres ancêtres, et son désir de transmettre un héritage juif de façon plus active à sa descendance. Un événement ponctuel, la présence d'un sapin de Noël au foyer de sa petite-fille qui se trouve à Buenos Aires, marquerait, selon la personne interviewée, une prise de position en faveur de l'héritage catholique de sa mère au détriment de l'histoire juive de la famille du père:

«Lorsque j'ai pris connaissance qu'il y avait un sapin de Noël chez mon fils, dans notre ancienne demeure à Buenos Aires, j'ai n'ai pas pu dormir de toute la nuit, j'ai passé une nuit blanche. J'étais fâchée, très fâchée. Alors, j'ai écrit un message à mon fils en lui disant que c'était une maison juive, qu'on était quand même très ouverts mais cette

affaire du sapin était allée trop loin! Je lui ai dit : si tu ne veux pas, ne mets pas une menorah, ne mets pas une étoile de David, mais ne mets pas non plus un sapin de Noël. Ça lui a coûté une grosse dispute avec sa femme, ce n'était pas mon intention. Finalement, il a retiré le sapin, mais ma petite-fille, elle grandit; à côté de la famille de sa mère et elle ne reçoit que cet héritage, leur religion, et moi, je suis loin, je ne peux pas faire un contrepoids pour équilibrer la balance...Ça me fait mal»(Susana).

5.4 - La rencontre des Juifs argentins avec la communauté juive montréalaise organisée

Les Juifs argentins résument leurs rapports à la communauté juive d'accueil à trois organisations communautaires: le JIAS et le JEM, fusionnés dans l'actuelle agence OMETZ, et les organisations religieuses. Bien que la plupart des personnes rencontrées habitent dans des quartiers juifs (Côte Saint-Luc) la cohabitation avec les judéités montréalaises ne pose pas de problème à leurs yeux. C'est dans l'espace institutionnel que le rapport de force les place en condition minoritaire face aux judéités montréalaises.

En 2008, des messages circulant à Comun-Armonyque portent sur un conflit qui confronte une famille juive argentine avec un centre communautaire juif montréalais. Lors de son retour d'un congé de maternité, Madame C., Juive argentine travaillant au sein d'une organisation communautaire juive montréalaise, a été renvoyée de son poste. Selon les mots de Madame C., le renvoi a été motivé à cause d'une restructure organisationnelle. Plusieurs abonnés à Comun-Armonyque considèrent le congédiement injuste. Selon leur opinion, les organisations de la communauté doivent protéger leurs

membres; et le licenciement de Madame C. est perçu comme une action opposée à ce principe. La nouvelle du conflit se répand entre les Juifs argentins et la famille de Madame C. reçoit des mots d'appui de la part des abonnés à Comun-Armonique. Les réponses sont nombreuses, et les analyses concernant les liens des immigrés Juifs argentins avec la communauté juive montréalaise occupent la plupart des messages. Ce conflit ponctuel révèle un profond vécu de déception chez plusieurs membres. Il déclenche l'expression publique, pour la première fois dans la liste, des résistances exprimées en tant que divergences et vécus de discrimination face au judaïsme local. Les Juifs argentins prennent conscience de leur condition de groupe minoritaire au sein de la communauté juive montréalaise. Ainsi, le renvoi de Madame C. devient le déclencheur public d'un processus qui marque une prise de conscience collective face à une judéité argentine vécue différemment que celle prônée par les institutions juives montréalaises.

En fonction du désarroi de Madame C., le JIAS a été assis au banc des accusés. En relation aux services et aux appuis offerts par le JIAS, les opinions sont multiples et elles vont d'un pôle de remerciement à un autre de complète déception. La majorité des membres de la liste pensent que le JIAS n'a rien fait pour eux, ou que l'appui est plus axé sur l'information (et la rhétorique) que sur un véritable accès aux ressources matérielles:

«Malheureusement, dans les cinq dernières années le JIAS face à la communauté argentine n'a fait que dire des mensonges et nous donner des miettes» (Comun-Armonique, 2008).

Par contre, en ce qui concerne les positions exprimées lors des entrevues, on observe que sept des dix personnes rencontrées reconnaissent avoir obtenu leur premier emploi ou l'accès au logement en fonction de l'aide reçue au JIAS, d'où se dégage un sentiment de gratitude. Isaac l'exprime ainsi:

“Lorsque nous sommes arrivés et que nous n'avions pas un sou, nous étions très proches du JIAS. Nous nous sommes rapprochés de la communauté juive...La communauté nous a vraiment aidé (...) mais après, lorsque nous avons commencé à travailler, nous nous sommes éloignés à nouveau et le lien avec la communauté juive est à nouveau disparu».

Certains abonnés à la liste n'arrivent pas à comprendre les logiques institutionnelles des organisations juives locales, qu'ils considèrent plus axées sur les besoins organisationnels que sur les besoins des immigrants juifs. Un abonné à la liste écrit:

«J'ai organisé plusieurs activités destinées aux latino-américains de la collectivité dans un temple loué à X [organisation juive située dans le quartier Côte Saint-Luc]. Le monde venait pour se connaître et parfois on invitait un rabbin pour jaser un peu. J'ai payé de ma poche toutes ces activités. Une fois, j'ai demandé au JIAS de diffuser ces activités dans leur réseau électronique pour inviter tout le monde et la réponse a été qu'ils n'avaient pas d'entente avec l'organisation qui nous louait le temple !!!...Mais c'était une activité indépendante, rien à avoir avec l'organisation X ! Alors, s'agit-il d'aider les immigrants ou de jouer son propre jeu !???!» (Comun-Armonique, 2008).

L'accès à l'emploi est l'attente la plus importante des membres de Comun-Armonique et de la plupart des personnes interviewées envers la communauté juive

montréalaise⁴³. À Montréal, l'accès à l'emploi est un service offert par le JEM, qui a signé un accord avec le JIAS pour se faire référer les nouveaux arrivants. Les abonnés de la liste et les personnes rencontrées expriment une vision négative du JEM. Dans la perception des membres de Comun-Armonique, le JEM leur renvoie un positionnement au bas de l'échelle, et renforce leurs perceptions en tant que sujets de déclassement tout en établissant de façon concrète les hiérarchies économiques et les distances sociales entre Juifs immigrés et Juifs locaux. Les suivants fragments des messages circulant dans la liste Comun-Armonique illustrent la situation:

«Les emplois que le JEM nous offre sont mal payés ou trop disqualifiés. Ils ne tiennent pas en compte nos diplômes, ni les équivalences, ni nos expériences. Si tu ne remplis pas leurs attentes en relation au parfait bilinguisme anglais-français, ils ne prennent pas le temps de penser à toi, car ça ne fait que descendre leurs statistiques d'efficacité» (Comun-Armonique, 2008).

En relation à la reconnaissance des diplômes et de l'expérience professionnelle universitaire, un abonné à la liste écrit *«je fus plus discriminé par le JEM que par toutes les autres entreprises québécoises où je suis allé»* (Comun-Armonique, 2008).

«Par rapport à l'emploi, la vérité c'est que nous nous sommes débrouillés tous seuls parce que, à ce moment là, nous ne parlions pas l'anglais et donc nous étions des NULS aux yeux de la communauté juive-montréalaise» (Comun-Armonique, 2008)

⁴³ Le HIAS avait signé un accord avec le Centre d'emploi Ariel à Buenos Aires afin de créer une banque de données exclusive aux Juifs argentins qui cherchaient un emploi dans des pays anglophones.

«Le JEM ? Oublie ça ! Il ne compte que pour les gens du Canada, le reste, nous devons attendre voir ce qui reste...même si nous avons des bons diplômes et beaucoup plus d'expérience...À leurs yeux, nous sommes une deuxième classe» (Raquel).

Des phénomènes semblables ont été décrits pour les Juifs éthiopiens et les Juifs marocains vivant parmi la majorité ashkénaze d'Israël (Ben Rafael et Sharot, 1991; Smohaa, 1999 ; Anteby, 2004). L'expérience de marginalisation des Juifs argentins dans le monde juif montréalais servira à renforcer des limites du nouveau voisinage, par opposition à la communauté locale majoritaire. Certains abonnés à la liste affirment que :

“La communauté juive de Montréal est basée sur les apparences, si tu as de l'argent et tu ne déranges pas trop, ils t'intègrent sans trop de problème, mais si ce n'est pas le cas, oublie ça, pas question qu'ils te considèrent un égal! » (Comun-Armonyque, 2008).

«Le fait d'avoir de l'argent, est très important dans la communauté juive montréalaise. Je connais plusieurs Argentins en couple avec le monde de la collectivité d'ici, et leurs relations se sont terminées, entre autres, à cause du partage des sous» (Comun-Armonyque, 2008).

D'autre part, ce voisinage doit aussi se comprendre dans l'interaction avec d'autres groupes juifs minoritaires qui partagent les mêmes institutions juives montréalaises. La concurrence pour l'accès aux ressources matérielles de la part des différents groupes d'immigrés est toujours présente. Les Juifs argentins se sentent en tension avec les Juifs russes, la plupart ayant émigrés d'Israël, lesquels selon une intervenante du JIAS, sont plus nombreux et mieux organisés que les Juifs argentins. Les Juifs russes réussissent à

se faire attribuer plusieurs travailleuses sociales au sein des organisations communautaires juives et finissent par fonder un centre communautaire propre. Un abonné à la liste écrit:

«Tout allait bien pour nous, jusqu'à l'arrivée massive des Russes, et eux, ils ont reçu tout le meilleur de ce que le JIAS offrait. Moi, au delà de l'aide reçue, je me plaignais parce que tous les services étaient en russe et un peu en anglais, le français n'existait même pas» (Comun-Armonique, 2008).

Au cours des années 2004 et 2005 de nombreux Juifs français arrivent au JIAS et la tension commence à se centrer entre les groupes des Juifs russes et les Juifs français (Commentaires d'une travailleuse sociale du JIAS).

Par ailleurs, certains abonnés à la liste proposent de s'accommoder au nouveau contexte. Ils demandent aux Juifs argentins de réduire leurs attentes face aux organisations communautaires montréalaises car elles sont différentes de celles qu'ils ont connues dans leur Argentine natale:

«Je crois que les petits-enfants des immigrants juifs qui sont arrivés à Montréal ont oublié leur état de pauvreté: ils ne sont plus capables de recréer le sentiment communautaire...ou peut-être il n'est plus utile. Mais nous, nous ne pouvons pas nous donner le luxe de penser comme eux ! La famille n'est pas ici au cas où les choses ne vont pas bien (...) Il nous faut apprendre à vivre avec un concept communautaire différent» (Comun-Armonique, 2008).

Quelques activités concernant le judaïsme argentin ont été organisées au sein des espaces communautaires juifs montréalais. Ainsi en 2008, le rabbin en charge du courant conservateur en Argentine a réalisé une visite à Montréal. Dans ce cadre, il a effectué une conférence axée sur les particularités du judaïsme argentin et le profil de son organisation, une filiale du mouvement Massorti à Buenos Aires. En 2009, une journée en commémoration de l'attentat de l'AMIA et en demande de l'éclaircissement des responsabilités, a eu lieu à un temple situé à Côte Saint-Luc.

En 2011, j'ai participé à une table ronde inscrite dans les journées thématiques d'Aleph, une organisation sépharade montréalaise œuvrant dans le domaine de la culture. Dans cette opportunité, des personnes appartenant aux groupes sépharades et ashkénazes montréalais et des Juifs argentins se sont rencontrés pour discuter sur le judaïsme argentin. Une anecdote concrète permet de comprendre les dynamiques sous-jacentes dans la continuité des identifications Juives argentines. Dans l'échange d'idées entre participants, plusieurs Juifs argentins alignés dans la vision du judaïsme conservateur latino-américain du mouvement Massorti, exposent les principes d'un judaïsme culturel et la perte des repères et des connaissances religieuses parmi leurs pairs en Argentine. Par la suite, une participante juive montréalaise exprime qu'elle trouve triste la situation décrite. Les réactions sont immédiates. Les Juifs argentins n'acceptent pas d'être jugés en fonction de leur manque de religiosité. Ils affirment qu'ils continuent à se reconnaître dans leurs particularités et ne sont pas disposés à négocier leur noyau d'identification, *«cette façon d'être Juif autrement»* (Judith).

5.5 - Le rapport des Juifs argentins à la société d'accueil montréalaise

Le choix de s'installer au Québec à cause de son aspect «plus latino, plus européen, plus proche à nous» (Felicia) sont des arguments présents dans six des dix entrevues réalisées. Les petits cafés, la vitalité du centre-ville, le sourire des habitants sont des aspects qui apparaissent cités en opposition à la froideur et la distance humaine des villes anglophones du Canada. Sarah réalise un voyage exploratoire à Toronto et à Montréal, et elle conclut:

«Moi, j'aurais choisi Toronto, j'avais des connaissances à Toronto, mais mon mari a trippé sur Montréal...alors nous voilà ici, même si j'hais le français... Nous avons aimé ce flavour plus européen de Montréal, à différence de Toronto qui nous semble une ville plus américaine».

David commente: *« Nous avons fait un voyage exploratoire, tous les deux, ma femme et moi, pour voir comment c'était. Et je dis à ma femme : nous allons rester à Montréal, pas à Toronto, comme elle voulait parce qu'elle y avait des amitiés (...) Montréal est plus proche de nous. Ça nous rassemble plus...c'est plus latino».*

Plusieurs ont effectué des voyages d'exploration avant l'installation à Montréal tandis que d'autres ont fait des recherches concernant la qualité de vie et l'acceptation des immigrants dans les potentiels pays d'établissement (parmi lesquels Israël, l'Espagne, l'Australie et le Canada étaient les favoris). Curieusement, toutes les personnes rencontrées ont exprimé le désir de ne pas résider aux États-Unis, société qu'ils perçoivent sous l'angle de la violence et du mercantilisme dans les relations humaines. Felicia expose à cet égard:

«Nous avons choisi le Canada d'abord à cause de son niveau de vie, un des plus élevé au monde, et c'est très tranquille, la tranquillité d'ici tu ne la retrouves nulle part. Aux États-Unis je n'irai jamais. Il y a trop de monde, il est trop compétitif, très agressif, c'est un milieu hostile. Ici, le Canada est comme l'image d'un petit ange. Montréal est un endroit plus européen, plus à notre style, avec des petits cafés, des restos, et le monde est comme nous, ce n'est pas pareil chez les anglophones, parce que ce monde est plus froid et plus distant».

D'autre part, deux familles comprises dans la catégorie du regroupement familial se sont retrouvées au Québec sans avoir fait un choix délibéré de leur pays d'immigration, puisqu'un familier proche s'y trouvait déjà établi et a contribué à faciliter leur intégration à la société d'accueil. Une autre famille est venue à Montréal en s'appuyant dans la présence de leurs amitiés (participante de l'espace informel de six couples appartenant au même club du samedi en Argentine). Deux familles mentionnent qu'ils ont choisi le Québec en fonction de la communauté juive montréalaise. Une de ses familles, participant à l'espace religieux orthodoxe, exprime avoir choisi une place *«où ses enfants puissent grandir comme Juifs tout en tranquillité»* (Mario). L'autre famille explique qu'en fonction de leur couple mixte, ils ont été conseillés au HIAS Buenos Aires de se diriger vers le Québec car la communauté est plus ouverte à ce type de réalité, en opposition à la communauté de Winnipeg *«où ils ne seraient certainement pas reconnus comme Juifs»* (Daniel).

Six des dix personnes rencontrées mentionnent travailler ou habiter dans des quartiers anglophones tandis que les quatre restantes travaillent ou habitent dans des quartiers plutôt francophones ou bilingues. Neuf immigrants Juifs argentins disent ne pas avoir fait d'amitié avec des Québécois de souche à cause de la barrière de la langue et de la

fermeture de la communauté québécoise. Felicia exprime: *«Tu sais ? Tous nos amis, et je te parle de plus des dix couples, aucun n'a fait amitié avec des Québécois de souche...ils sont très fermés, pas facile avec eux».*

Par sa part, David commente: *«Nous n'avons pas une relation avec la communauté québécoise...Mais tranquillement, nous commençons à connaître du monde québécois, mais ce n'est pas la relation (...) Mon seul obstacle c'est la langue, mais au fur et à mesure que tu maîtrises la langue, les barrières disparaissent...Les Québécois sont polis, ils sont agréables, moi, je ne fus jamais discriminé ou maltraité».*

La majorité des personnes rencontrées expriment des préjugés favorables en référence aux *Québécois de souche* qu'ils considèrent *«généreux, organisés et respectueux des autres»* (Mauricio et Felicia). Par contre, deux sur dix des Juifs argentins rencontrés mentionnent l'antisémitisme des Québécois. Raquel exprime à cet égard: *«Les Québécois n'aiment pas les Juifs, ça a été historiquement comme ça. Ils étaient trop catholiques et antisémites.....mon mari m'a raconté plein d'histoires».*

Par rapport aux autres minorités montréalaises, en particulier à celles considérées visibles, les Juifs argentins expriment une attraction vers l'exotique. Au-delà d'une rhétorique où l'adhésion au cosmopolitisme et l'ouverture à l'Autre font la règle générale, plusieurs commentaires et blagues entendus lors du travail de terrain permettent d'entrevoir la distance que les Juifs argentins ressentent envers les personnes noires, lesquelles ils considèrent *«irrespectueuses de l'espace de l'Autre»* dans le dire d'un de mes interviewés. Dans quelques cas, des malaises entourant *«la saleté et les odeurs»* des minorités ethniques sud-asiatiques ont été mentionnés. Par ailleurs, six des

dix personnes rencontrées mentionnent avoir eu plusieurs échanges ou établir des rapports avec des personnes et des familles musulmanes. Felicia exprime qu'«*avoir de l'amitié avec quelqu'un de musulman ne nous pose pas un problème. Ça dépend toujours de la personne. Le reste c'est de la politique. Regarde, mon neveu vient de se marier à une fille musulmane du Maroc. La fête était formidable, tu voyais du monde avec kippa, des femmes voilées... et tous dansaient ensemble, sans problème. Maintenant cette fille est de la famille, il n'y aura pas de conversion, ni de la part d'elle ni de mon neveu...Et nous sommes tous contents*».

Finalement, plusieurs interviewés mentionnent de la sympathie envers la communauté italienne, très nombreuse et organisée en Argentine. Les Juifs argentins perçoivent les italiens comme «*des proches*». Par exemple, Daniel affirme que «*les italiens sont plus faciles pour faire de la sociabilité, ils aiment parler, la famille, les amis. Ils sont plus pareil à nous-autres*» ou les commentaires de Mario qui pense «*qu'en Argentine, les familles suivent principalement le prototype italien*». D'autre part, les Juifs argentins en tant que minorité côtoient les membres des autres minorités à partir des préjugés et des perceptions qui leur permettent de se positionner en différentes distances par rapport à l'altérité. Le suivant fragment d'entrevue illustre la situation:

- R.A: «*Alors, comment ça se passe dans le nouveau quartier?*»
- Isaac: «*Ça m'est indifférent*».
- Amanda: «*Ce n'est pas vrai ! Toi tu étais tanné des gens des Philippines qui étaient partout dans l'ancien quartier ! Tu te plaignais des odeurs, des cris...*»
- Isaac: «*Notre ancien quartier était plein du monde sale, ça sentait vraiment mal dans le bâtiment à cause de leur bouffe, ils faisaient beaucoup de bruit, ils dérangeaient. Ici, c'est mieux, c'est plus italien*».

Dans ce sens, les personnes rencontrées se reconnaissent plus proches ou semblables des autres latino-américains du Sud non Juifs qu'aux Juifs montréalais. Mauricio commente: *«Nous, les Juifs argentin nous sommes comme le reste du monde de l'Amérique du Sud, tu sais, l'Uruguay, le Chili, la Colombie, Juif ou pas Juif ça ne change grande chose, nous partageons la même langue, les codes culturels, les intérêts».*

Ils se perçoivent plus proches des Juifs montréalais que des «groupes d'ethnicités exotiques» reconnus dans les personnes de l'Asie, porteuses des marqueurs visibles. Monica affirme: *«Nos nouveaux voisins viennent d'arriver de l'Iran. Ils sont charmants ! Moi, j'avais pensé que les Iraniens étaient plus comme les arabes...Moi je dis arabe, comme je dis chinois...pour moi c'est tout pareil...Nous sommes si différents, nous autres- les Argentins- nous sommes plus européens, n'est ce pas?».*

Les interviewés se situent loin de groupes des noirs, face auxquels ils ne se permettent pas de commentaires directement racistes, mais ils font des commentaires et des blagues à saveur négative. Bref, toutes les personnes interviewées possèdent une claire conscience de constituer un groupe ethnique parmi une multitude d'autres groupes, plus près de certains, et plus distant d'autres.

5.6- L'immigration des ancêtres en lien avec l'actuelle migration des Juifs argentins à Montréal

Trois des dix personnes rencontrées sont des enfants de parents (père ou mère) ayant fui l'Europe antisémite de la décennie 1930-1940. Les autres sept personnes sont les petits-

enfants ou arrière-petits-enfants de Juifs immigrés en Argentine au début du XXe siècle. Il est intéressant de noter que les enfants directs des migrants établissent plus facilement un lien entre l'immigration de leurs ancêtres en Argentine et leur actuelle migration au Québec. Ils mentionnent que dans leur contexte actuel, ils pensent souvent aux anecdotes écoutées pendant leurs enfances, et certains discutent de la thématique avec leurs parents. Parents et immigrants récents échangent sur les vécus plutôt que sur les stratégies associées à l'établissement. Ils reconnaissent que les motivations et contextes migratoires sont très différents entre les deux générations. *«Mon père a vécu à nouveau sa propre émigration lorsque nous sommes partis»* commente David.

Par sa part, Felicia ajoute qu'à plusieurs reprises, elle a parlé du lien entre l'actuelle migration et celle des ancêtres au téléphone avec sa mère:

«Elle fait le lien avec l'histoire de mon père, parce que lui, il ne se souvient plus de rien! Moi, maintenant j'ai compris c'est quoi apprendre à lire et à écrire dans une autre langue, mais pour nous, au moins c'est le même alphabet, eux-autres, nos parents, c'était le yiddish. Apprendre à vivre dans un nouveau climat, les coutumes. C'est bien difficile. Je m'en souviens lorsque j'étais jeune et mon père racontait qu'il avait découvert le goût de la banane...ou qu'il a connu la Coca- cola à l'âge de 20 ans! Tout ça, la bouffe était un luxe dans sa Pologne natale. C'est un peu comme nous, lorsque nous sommes arrivés au Québec et nous avons commencé à acheter toute sorte de connerie chez Wal-Mart».

Pour sa part, Susana, petite-enfant d'une famille russe-ashkénaze qui a connu le travail à Moises Ville, une des colonies du Baron Hirsch en Argentine, établit un lien entre son immigration et celle de ses ancêtres dans les mots suivants:

«C'est évident qu'il y a un lien, j'y pense souvent...Pour moi, c'était impossible de penser à quitter l'Argentine, je ne sais pas ce que mes grands-parents ont pensé, mais eux aussi ils se sont vu confrontés au besoin d'émigrer, parce que c'est un besoin, une nécessité. Ce ne sont pas les mêmes conditions ni les mêmes motivations pour nous que pour mes grands-parents qui ont vécu en chair propre les persécutions, mais le besoin de partir était le même».

Issu d'une famille bulgare et sépharade, Isaac parle de l'immigration de sa mère et de ses grands-parents en Argentine en termes *«d'hystérie migratoire, une sorte d'instinct que lui-même aurait hérité»*. Questionné à propos de la signification de ses mots, il répond:

«Lorsque je ressens cette sensation de ne plus être confortable à une place, je commence à penser que je serais mieux ailleurs, je suppose que cette affaire d'aller chercher une autre place pour vivre, elle vient de cette époque migratoire de mes grands-parents(...) N'oublie pas que les Juifs ont passé tout le temps à aller et à revenir bien avant mes grands-parents. (...) Je comprends mieux mon impulsion à vouloir partir de l'Argentine, même si la crise économique a déclenché mon départ, l'idée d'immigrer était bien présente avant ça!».

Sarah, représentante de la troisième génération issue d'une famille russe-ashkénaze, s'inscrit dans la même ligne. Bien avant l'éclatement de la crise socio-économique des années 2000, elle avait pensé à quitter l'Argentine, motivée par un désir d'avancement académique, avec l'idée de faire un *«doctorat à l'étranger»*. Elle ajoute que les possibilités de *«mobilité sociale telles que mes parents les avaient connues, ne sont plus possibles dans l'actuel contexte argentin»*. Elle n'établit aucun lien entre son immigration et celle de ses grands-parents en Argentine. Pourtant, ses propres parents

ayant vécu quelques années aux États-Unis, elle reconnaît dans cette migration un modèle à partir duquel repenser sa propre démarche.

En général, selon les discours des autres sept personnes rencontrées, il existe peu de connaissances portant sur l'histoire migratoire des ancêtres. Toutes les personnes rencontrées ont parlé des pogroms, des persécutions, de la famine et de la pauvreté des ancêtres dans l'Europe de l'Est. Les temps ardu, la pauvreté initiale et la mobilité sociale des deuxièmes générations en Argentine sont aussi mentionnés. L'oubli semble être un élément important qui marquerait la rupture avec la vie juive en Europe afin de se permettre un nouveau départ en Argentine. Les commentaires suivants, réalisés par des individus qui sont des enfants d'immigrants juifs en Argentine, aident à comprendre cette perte d'information et cette recherche de rupture avec le monde que les ancêtres venaient de quitter. Isaac commente: *«la consigne de la famille de ma mère était: adaptons-nous, oublions le bulgare»* Pour sa part, pour Sarah commente: *«ils cherchaient à oublier autant de douleur, de souffrance, de pauvreté, de faim...plus qu'à devenir un citoyen parmi les autres»*.

Aucune des personnes rencontrées ne parle la langue de ses parents ou de ses grands-parents. L'espagnol est devenu la langue maternelle des Juifs argentins. Ils se reconnaissent comme étant la première génération à ne plus parler le yiddish couramment, ou le ladino dans un des cas. David place la responsabilité de cette perte sur les parents et grands-parents *«qui parlent yiddish entre eux lorsqu'ils ne voulaient pas que les enfants comprennent»*. Daniel considère que la perte de la langue est

associée à la mort des grands-parents et aux façons différentes de parler le yiddish de ses parents, l'un d'origine polonaise et l'autre d'origine russe.

Par ailleurs, il existe dans l'imaginaire de plusieurs personnes rencontrées une sorte de mémoire collective associée à l'Holocauste qu'ils associent au choix migratoire actuel: *«J'ai pensé que les Juifs qui se sont sauvés sont ceux qu'ils ont compris que l'Allemagne était un chaos et ils sont partis (...) Dans les deuxièmes générations après la Shoah tout ça continuait à influencer dans notre inconscient»* (Sarah). Ce lien avec le Juif symbolique de la Shoah est présent dans plusieurs discours, bien qu'une seule personne rencontrée soit la descendante d'un grand-père rescapée d'un camp de concentration nazi, dont elle ne garde que de très vagues anecdotes.

Finalement, on observe des expériences migratoires dans les cercles très proches des migrants en étude. Six parmi les dix personnes rencontrées possèdent un émigrant parmi la fratrie, et huit personnes sur dix comptent avec un membre de la parenté (oncle, cousin ou ami d'enfance) qui a migré dans les quinze dernières années. Ce sont ces histoires qui semblent avoir le plus d'impact sur la réflexion migratoire des personnes rencontrées. Les personnes rencontrées disent penser souvent aux modalités de survie que leurs proches ont développées en contexte migratoire. Susana commente:

«Mon oncle était parti pour travailler aux États-Unis. Lorsqu'il revenait nous rendre visite, il nous amenait de très beaux jouets, des poupées qui parlaient ! Imagine-toi ! Il était mon idole, mon oncle...Jusqu'à un jour où j'ai écouté qu'il nettoyait les toilettes. Quelle horreur! Mon idole était tombé...c'est maintenant que je comprends comment on

avait des préjugés...Je me retrouve à faire ici ce que je n'aurais jamais fait en Argentine».

Mauricio ajoute: *«Aux moments difficiles, j'ai pensé souvent à mon ami qui était parti vers la Norvège. En Argentine, nous partons d'une illusion de comment le monde vit au soi disant premier monde...Je commence à comprendre tout ce que mon ami disait juste maintenant, après l'avoir vécu moi-même à Montréal, dans la difficulté de trouver un bon emploi, ce que tu es capable de faire pour survivre et faire manger ta famille».*

Un autre aspect mentionné par la totalité des interviewés concerne le fait que les parents sont restés seuls ou accompagnés par un de leurs frères ou sœurs en Argentine. Cette situation est souvent associée au stress, et dans certains cas, à un sentiment de culpabilité. Sarah mentionne qu'avec son départ *«Il n'y a aucune des filles, ni ma sœur qui vit en Suisse, ni moi pour prendre soins des nos parents. Je téléphone presque au quotidien...Et je voyage souvent...Mais quand même, je me sens un peu coupable d'être si loin».* Pour sa part, David commente: *«Tous mes frères sont partis, ils ont émigrés avant moi...Mes parents sont restés tous seuls. Je reviens souvent sur cette pensée»* ou Judith qui exprime: *«Mes sœurs ont migré bien avant que moi. Il ne reste que mon frère à Buenos Aires. C'est lui qui s'en occupe de nos parents...une chance!».*

5.7- Les idées de la transcendance présentes chez les Juifs argentins migrés à Montréal

Neuf des dix Juifs argentins rencontrés ont exprimé leur distance face à la religiosité des Juifs montréalais, tel qu'il a été exposé au long du présent chapitre. Cependant, l'expression de cette distance ne signifie pas que les personnes interviewées ne s'adonnent pas à une autre façon de vivre la vie religieuse ou la spiritualité. Au-delà de

leur inscription à un judaïsme culturel, de base séculière, huit des dix personnes rencontrées ont mentionné se rallier à une forme de transcendance religieuse-spirituelle, et deux personnes interviewées ont reconnu se positionner dans d'autres formes de transcendances non religieuses ou spirituelles.

La diversité des positionnements face aux transcendances des Juifs argentins migrés à Montréal n'est pas surprenante. Parmi les huit personnes qui s'adonnent à une forme de transcendance religieuse-spirituelle, cinq personnes ont déclaré croire à et *dans* une forme de transcendance religieuse inscrite dans un continuum qui va d'un pôle religieux traditionnel à un autre, où se retrouvent la plupart des répondants, et qui s'aligne derrière la croyance d'un D.ieu sans pratique religieuse. David l'exprime ainsi:

«Si je crois à quelque chose? Je crois. Je fus élevé dans un foyer conservateur et nous allions au temple. Moi, depuis mes 11 ou 12 ans jusqu'à mes 18 ans je suis allé tous les samedis au temple. J'ai un sentiment, n'est-ce pas? Je ne sais pas s'il faut appeler ce sentiment D.ieu....avec tout le développement de la science et de la technologie on commence à questionner la religion...la connaissance fait du même... on ne peut pas croire de façon aveugle comme le font les Lubavitch. Au plus profond de moi, j'ai ma croyance en D.ieu. Toujours, lors d'une situation difficile, on dit: s'il te plaît D.ieu que les choses se passent comme il faut. Mais tu peux comprendre ça dans la perspective que tu veux, dans la perspective de la croyance en D.ieu ou dans celle des croyances d'une chose supérieure, même dans la nature. Je crois que c'est un ensemble de choses, pas seulement le mot Di.eu...que c'est un mot trop large».

L'idée de D.ieu est associée «à quelque chose supérieure qui est en haut, et pour certains il s'agirait d'une énergie qui nous relie au Tout» (David et Felicia). Les idées

exprimées par ces quatre personnes reviennent à une forme de D.ieu proche de celle des textes sacrés juifs. Susana commente à cet égard:

«Moi, je ressens qu'il y a quelque chose de supérieure, je ne sais pas ce que c'est exactement, je n'ai pas beaucoup d'information mais Adonai est là. Il est là. Il existe une force supérieure plus grande que nous autres, nous qui sommes ici, en bas. Je crois en D.ieu mais...C'est lorsqu'on traverse un moment difficile que tu demandes ou tu te plains face à Di.eu: pourquoi ça m'arrive à moi? Il y a toujours une raison pour le mentionner».

Pour ces quatre personnes il n'existe pas de vie après la mort, bien qu'elles aimeraient compter avec cette possibilité. Elles se reconnaissent proches du mouvement conservateur en Argentine. Bien qu'elles s'inscrivent dans un judaïsme culturel, ces quatre personnes expriment le besoin de se rassembler pendant les journées de festivités traditionnelles et de participer de la synagogue en particulier à Yom Kippur (Jour du Pardon). À Montréal, ces personnes ont participé aux différents espaces religieux sans adhérer strictement à aucun. La circulation parmi les temples montréalais montre une démarche assez similaire dans les quatre cas. D'abord, ces Juifs argentins ont connu le temple réformiste de la rue Atwater, ouvert aux immigrants qui offre le service en anglais, mais où la langue est perçue comme une barrière. Susana commente:

«Aller au temple ici n'a pas la même connotation pour moi qu'aller en Argentine. Peut-être c'est le fait de ne pas écouter ta propre langue, je ne sais... pas mais ça ne me touche pas trop, pas de la même façon qu'en Argentine... Ici, c'est en anglais, et je me perds souvent».

Par la suite, trois de ces personnes sont allées aux rencontres du mouvement conservateur argentin à Montréal, dans un temple situé à Côte Saint-Luc. À partir des services en espagnol dirigés par une jeune femme argentine qui travaille de façon bénévole, et qui est devenue la personne ressource, voire le leader du groupe, ce courant a réussi à convoquer le plus grand nombre de familles Juives argentines à Montréal. En théorie, ce groupe conservateur argentin partagerait la même orientation que son homologue montréalais, car tous deux s'inscrivent dans le mouvement international Massorti. Cependant, chaque groupe pratique différemment et situe de façon différente le lien des gens avec la pratique religieuse. Le groupe conservateur montréalais, tel qu'exposé au chapitre trois, présente une plus forte adhésion à la tradition et à la pratique religieuse, tandis que le groupe argentin à Montréal est plus orienté à trouver une place pour les Juifs désirant revenir vers la tradition. Dans ce sens, pour les conservateurs argentins à Montréal, l'esprit religieux se place derrière la mission d'éducation que le leader du groupe s'est donnée. De nos jours, les rencontres du mouvement conservateur des Juifs argentins à Montréal se réalisent sporadiquement. David explique:

«Lorsque nous sommes arrivés à Montréal, nous avons participé à un temple proche de chez nous, ici sur la rue Rosedale, raison d'un vendredi par mois, au shabbat, là où ils vont les Juifs argentins conservateurs. Maintenant, les rencontres se réalisent très sporadiquement. Par exemple, le mois passé, nous avons fêté ensemble Pessaj⁴⁴. Plusieurs personnes sont venues, ça a été magnifique...Mais, il y toujours des parents qui ne font pas attention aux comportements de leurs enfants à l'intérieur du temple. Les enfants courent et crient, et touchent même à la Thora ! C'est inadmissible et un manque de respect pour le leader ! Nous avons beaucoup de difficulté à accepter ça! Tu sais?

⁴⁴ Pessaj: Pâques juives

L'autre jour quelqu'un est venu me dire d'aller au temple Lubavicht, celui de Mario. Il y a un rabbin qui est très intéressant, tout le monde commente, il aimait que les Argentins participent à son temple, il pense que nous sommes différents, que nous avons beaucoup de force...Ça me fait rire».

Par ailleurs, trois des quatre personnes de ce pôle sont allées à quelques reprises au temple de Jabad Lubavicht où, selon ces trois interviewés, le jeune rabbin est très accueillant et aime recevoir les immigrants argentins. Cet espace pluriethnique offre des services religieux en anglais, mais l'espagnol est aussi présent. *«Le Jabad aide les personnes qui s'approchent, tout en facilitant l'accès aux ressources matérielles. Il s'attend à ce que chacun à son rythme découvre la flamme de l'âme juive qui l'habite, et par ce biais, dans l'authenticité, dans la foi, chacun comprenne les bénéfices d'adhérer à un style de vie spirituel qui comporte plusieurs commandements à respecter»*, commente l'unique Juif argentin rencontré pendant le terrain qui adhère à un mode de vie observant des lois de la Thora. Il ajoute que *«le respect des 613 commandements offre un contexte très sécurisant pour la personne humaine. L'homme et la femme savent à quoi l'autre s'attend, et les relations de couple et dans la famille deviennent plus harmonieuses»* (Mario).

Mario a décidé d'adhérer au mouvement Lubavitch en Argentine et, par la suite, il a trouvé sa place au sein du Jabad⁴⁵ montréalais en immigrant au Québec. Il organise plusieurs activités familiales non religieuses et il devient une référence, un leader, pour les autres Juifs argentins.

⁴⁵ Jabab est un acrostiche formé de trois mots hébreux: Jojmá (Inspiration), Biná (Compréhension) et Daat(Conscience)

D'autre part, il est intéressant de remarquer que les deux leaders, la jeune femme du mouvement conservateur et l'homme adhérant au mouvement Lubavitch montréalais, n'ont pas reçu une éducation religieuse pendant leur enfance. Les deux sont issus de familles qui s'inscrivent dans le judaïsme culturel argentin. *«Ma famille vivait et se comportait comme une famille italienne plutôt que comme une famille juive»* affirme le leader masculin. Par sa part, le leader féminin mentionne avoir obtenu une bourse d'études, qui lui a permis de s'inscrire à une école secondaire juive en Argentine et de continuer au Séminaire Latino-américain appartenant au mouvement conservateur Massorti. Le leader masculin, qui a grandi loin de la métropole de Buenos Aires, découvre *«l'effervescence spirituelle juive»* lors de ses études universitaires, et commence à parcourir un long chemin allant jusqu'à adopter les marqueurs qui signalent son actuelle adhésion à un style de vie observant.

D'un autre côté, parmi les huit personnes adhérant à une forme de transcendance religieuse-spirituelle, on observe trois personnes qui se reconnaissent dans la mouvance spirituelle du New Age. Parmi ces trois personnes, on constate deux hommes en mariage mixte qui disent s'adonner à une vie spirituelle, et qui n'ont pas reçu une éducation religieuse. Tous les deux se trouvent actuellement très éloignés de la vie communautaire juive à Montréal. Ils expriment une profonde méfiance envers l'institution religieuse, en même temps qu'ils soulignent l'existence d'un besoin spirituel de l'être humain dans une perspective très proche à celle exprimée par Simmel (Watier, 1996). Ces deux hommes soutiennent que les croyances spirituelles sont perçues comme *«des lieux paradoxaux qui apportent sécurité à la personne»*. Pour ces deux hommes, la vie spirituelle devient une démarche individuelle qui se traduit par une forte

personnalisation «*ça se passe pour chacun de façon différente*» selon Daniel. Par sa part, Isaac, vit sa spiritualité axée dans une perspective zen et taoïste. Diverses lectures qu'il mentionne, ainsi qu'un vocabulaire précis, dénotent sa connaissance approfondie des perspectives orientales. Pour Daniel, la spiritualité est centrée sur l'apprentissage de la gestion des énergies dans une perspective thérapeutique et en lien avec l'Univers, dans une dimension cosmique. Il commente:

«L'être humain a besoin de croire à quelque chose, il ne peut pas accepter que sa vie finisse et point. Il est difficile d'accepter que la vie se termine et les vers de terre vont te manger. Les gens veulent aller au-delà de ça, et la religion c'est exactement ça! Tu me demandes si je crois. Je voudrais bien mais je ne sais pas. Je ne suis pas certain. Une fois on a posé cette question à un sage hindou. Et lui a répondu que toute merveille doit être l'œuvre de quelque chose. Quelque chose doit exister. Mais si nous croyons à quelque chose c'est parce qu'il faut y croire, sinon nous n'évoluons pas! (...) Que le ciel existe comme place pour être jugé et pardonné...Oublie ça ! C'est trop religieux. Par contre, ça se peut que ce soit quelque chose de plus énergétique».

Finalement, inscrite aussi dans une perspective du New Age, Raquel associe l'idée de la transcendance, soit de D.ieu avec les extraterrestres. Éloignée de la vie religieuse en Argentine et en Israël, elle découvre que ELOHIM, terme hébreux utilisé à l'Ancien Testament pour désigner D.ieu, veut dire «*Celui d'en haut*». Elle croit que l'idée de D.ieu doit être associée à une dimension « plus cosmique, en lien avec l'Univers et que Celui qui est en haut peut bien être un extraterrestre ». Ses diverses recherches sur Internet, lui ont permis de connaître un rabbin qui prédit qu'en 2012 arrivera le Messie, et pour cette date tous les Juifs du monde devront vivre en Israël, faute de quoi, les Juifs de la diaspora revivront la persécution et le génocide. Elle commente avoir observé

plusieurs de ces signes dans la presse internationale, laquelle selon l'interviewée, est d'affiliation pro-palestinienne. Cette personne n'a jamais lu la Thora, cependant elle compte le faire pour essayer de repérer le lien entre le livre sacré et les extraterrestres.

Étant né au sein d'une famille juive, l'individu n'a autre choix que d'accepter cette appartenance. Dans un niveau imaginaire, la possibilité de renier son identité juive est perçue comme impossible, tel que l'énoncent plusieurs Juifs argentins rencontrés dans le cadre de notre étude. *«On peut s'éloigner du judaïsme, mais on restera toujours un Juif»* est une phrase commune à la plupart des interviewés. Le Nouvel Âge représente la concrétisation de choix spirituels personnels sans que l'héritage juif soit abandonné. Adhérer aux croyances du Nouvel Âge en tant que Juif argentin ouvrirait la possibilité à des constructions identitaires où les ressources symboliques et références anciennes et nouvelles s'ajoutent.

Finalement, on observe deux autres personnes adhérant à d'autres formes de transcendances basées sur des principes éthiques où l'idée de Dieu est inexistante, ainsi que toute forme de vie après la mort. Selon leurs dires, *«uniquement les idées sont transcendantes»* ; *«Les actions que tu poses dans ce monde et les enseignements que tu offres aux générations suivantes sont les uniques choses qui restent lorsqu'on meurt»* affirment un homme et une femme, tous les deux professionnels universitaires, qui disent s'inscrire dans une vision scientifique du monde. Sarah s'exprime :

«Je ressens toute une partie spirituelle en moi, mais je ne la relie pas à la religion, mais plutôt à l'éthique. Je crois que mon être Juif doit avoir quelque chose là dedans. Je suis

très touchée par l'histoire de la population noire, mais c'est de même pour tout groupe ethnique qui soit discriminé, non respecté, torturé(...) Lorsque je commentais à des amies proches que j'étais zéro religieuse, elles se fâchaient beaucoup. Avec le temps, j'ai compris que plusieurs personnes vivaient ce besoin- de solidarité et de réparation- à travers la religion. Mais moi, je me sens plutôt scientifique. Dans une perspective profondément laïque, j'ai développé une sensibilité très marquée pour le respect du corps de l'Autre (...) C'est la bioéthique, une question des droits humains».

Pourtant, lorsqu'elle se trouve dans une situation limite, Sarah, en demandant de ne pas être jugée, pense *«à une forme de hasard protectrice que je ne peux pas expliquer»* Pour sa part, Mauricio exprime de façon ambivalente qu'il croit dans l'existence *«d'un principe recteur de justice, qui fait qu'au bout du fils toute mauvaise action soit punie»*. Selon lui, ce principe de justice laïc peut être associé à *«une forme très élémentaire de ce que les croyants cherchent dans l'idée de Di.eu»*.

On pourrait penser que les migrants auraient besoin de croire **en** et **dans** une forme de transcendance, en fonction des traits utopiques et moralisateurs de la définition de la transcendance. Cette liaison avec *ce qui est au-delà* les aiderait à surmonter les étapes difficiles reliées aux processus migratoire en facilitant la construction d'un sens à la douleur et aux pertes liées aux changements de contexte (Odgers Ortiz, 2006), sens sans lequel le processus d'établissement deviendrait insupportable. Pourtant, toutes les personnes rencontrées expriment posséder les mêmes croyances bien avant leur départ de Buenos Aires. L'immigration n'aurait joué aucun rôle de rapprochement à la vie spirituelle selon leurs points de vue. Il faut mentionner qu'aucune des dix personnes rencontrées n'a développé une pratique religieuse à Montréal. Ceux qui participent de façon régulière à la vie religieuse du temple ou synagogue, développaient déjà cette

pratique bien avant leur départ de Buenos Aires. Dans les dix cas rencontrés, la migration ne semble pas s'associer à un changement profond de la pratique religieuse ou spirituelle.

D'autre part, huit des dix personnes interviewées disent prier et se tourner vers Dieu chaque fois qu'elles ressentent un besoin spirituel particulier, tant en Argentine qu'à Montréal. Par contre, les deux personnes qui disent ne pas croire à une forme de transcendance religieuse, soutiennent que le rapprochement aux espaces religieux contribuerait à sécuriser les immigrants, et dans ce sens, ils correspondent aux constats d'Odgers Ortiz (2006), sociologue mexicaine qui analyse les liens entre la pratique religieuse, la reconstruction identitaire et l'intégration à la société d'accueil chez les migrants mexicains aux États-Unis. Selon l'auteure, la participation à la pratique religieuse en contexte migratoire renforce chez l'individu des espaces valorisants, lesquels deviennent des facilitateurs dans la construction de sens face au nouveau contexte social.

5.8 -Conclusion

La variété de positionnements à l'intérieur du groupe des Juifs argentins récemment immigrés à Montréal semble s'articuler autour de l'espace commun d'un judaïsme culturel, à caractère plus ethnique que religieux. La reconnaissance du droit individuel pour se positionner librement dans cette perspective permet de tracer une frontière face aux judéités montréalaises, perçues comme plus religieuses, traditionalistes et ghettoïques. C'est dans la démarcation de cette frontière que les différents individus

continuent de se reconnaître comme porteurs d'une façon alternative de vivre leurs judéités, encore en lien avec leur Argentine natale mais dans la conscience d'un besoin d'adaptation aux réalités institutionnelles juives montréalaises. En effet, en se reconnaissant une minorité parmi d'autres, ils savent que leur droit à la différence se joue dans l'espace institutionnel des organisations communautaires juives locales.

D'autre part, les histoires migratoires de familles qui les précèdent semblent jouer un rôle très relatif dans le processus d'établissement au nouveau contexte. Le lien est axé dans une dimension affective plutôt que perçu comme porteur de stratégies d'adaptation et d'accommodement aux nouveaux environnements sociaux. La migration occupe une place dans l'imaginaire des actuels immigrants concernés par cette étude. L'émigration de la parenté proche et des amis constitue un phénomène répandu. Pour les différentes générations des Juifs argentins, l'émigration semblerait être une réponse récurrente dans la recherche de meilleures conditions de vie, face aux contextes vécus sous l'angle de la menace et l'insécurité.

Finalement, le rapport des Juifs argentins aux différentes formes de transcendance ne peut que révéler un domaine signé par la diversité. Soit dans une perspective spirituelle-religieuse ou dans la lignée de l'éthique, les adhésions des judéités argentines aux transcendants plurielles se réalisent dans l'espace individuel du privé. Dans un milieu cosmopolite et hautement hybride comme le Buenos Aires juif, la mixité spirituelle devient la règle, et les individus se sentent libres de bricoler leur monde spirituel avec l'apport des différentes sources. Par ailleurs, les actuels migrants ne reconnaissent pas

des changements majeurs dans leurs pratiques ou croyances reliés à la transcendance en conséquence de leur mouvement migratoire.

Conclusion

Ce terrain a contribué à élargir la compréhension de la continuité de soi chez quelques Juifs argentins récemment immigrés à Montréal. À partir des histoires de vie marquées par la mobilité migratoire des ancêtres et, dans un contexte plus contemporain, de la fratrie et des amis, ces migrants développent et soutiennent une continuité du Soi à mode d'une stratégie clé pour construire un sens personnel et collectif des judéités en contexte diasporique. La continuité de la perception du Soi résulte ainsi d'un travail actif de la part de l'individu et du groupe. Il s'agit d'un bricolage de sens axé dans une perspective négociée et dialogique qui sert à s'expliquer les vécus et les sentiments associés aux ruptures migratoires. Dans cette optique, la continuité est le produit d'une ré-signification des ruptures vécues inscrite dans une dimension trans-générationnelle.

Selon Jelin (2002), la migration tend à s'associer à un processus de réflexion de la mémoire. En effet, la rupture migratoire nécessite d'être inscrite dans une continuité, ce qui se réalise à partir d'un travail de récupération, de reconstruction de la mémoire. Dans ce sens, un lien s'établit entre sa propre migration et celles des ancêtres. Le terrain a permis de comprendre que lorsque la mémoire des migrations familiales n'est pas précise, plusieurs interviewés parlent à partir d'un migrant juif imaginaire, face auquel ils ressentent une forte empathie. Halbwachs (1969) fait référence à ce type de mécanismes de récupération de la mémoire en signalant que lorsque les fragments de souvenirs propres ne sont pas suffisants, l'individu emprunte des souvenirs et des narrations aux personnes et aux groupes d'appartenance et référence, et par cette voie, il s'en approprie la mémoire collective. Toutes les personnes interviewées reconnaissent

d'importantes différences entre la migration des ancêtres et celle qu'ils ont récemment entreprise. Le contexte sociopolitique de l'Europe antisémite, et pour certains groupes, la famine, ne trouvent pas un corrélat dans les visions contemporaines des migrants Juifs argentins qui se perçoivent comme une classe moyenne en recherche de meilleures conditions de vie.

La génération des parents des actuels migrants s'inscrit dans un judaïsme argentin différent du judaïsme ashkénaze européen duquel ils sont issus. Bien que minoritaires, les sépharades ont aussi contribué à l'émergence des nouvelles judéités en Argentine. Dorénavant, la deuxième et la troisième générations, celles de migrants en étude, s'identifient aux judéités argentines. La variété de positionnements à l'intérieur du groupe des interviewés s'articule autour d'un noyau commun axé sur la reconnaissance d'un judaïsme culturel, à caractère plus ethnique que religieux. Dans cette logique, les individus rencontrés soulignent la spécificité de leurs façons de vivre leurs judéités, en renforçant une frontière face à celles de leurs homologues montréalais, perçues comme plus religieuses, traditionalistes et ghettoïques. Le terrain a permis de constater la volonté d'affirmation identitaire chez les Juifs argentins migrés et la revendication du libre choix pour vivre des judéités alternatives à Montréal. Pourtant, certains répondants sont conscients du besoin de s'adapter aux logiques institutionnelles des organisations juives locales pour continuer à s'inscrire dans l'unité du peuple d'Israël, unité qui comporte plusieurs ambiguïtés, tensions et ambivalences.

En accord avec les critères du Ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles (MICC), la presque totalité des Juifs argentins rencontrés sont accueillis en

qualité de travailleurs qualifiés. La recherche des meilleures conditions de vie pour soi et pour les générations suivantes constitue des réponses communes pour expliquer la décision de quitter une Argentine natale perçue comme un espace socioéconomique non sécuritaire et politiquement instable. Les Juifs argentins viennent à Montréal dans le désir de retrouver un lieu pour continuer à se développer d'un point de vue socioéconomique. Pourtant, à Montréal, les migrants éprouvent des difficultés à faire reconnaître leurs diplômes et leurs emplois ne correspondent pas à leurs qualifications et expériences techniques ou professionnelles. Les Juifs argentins interviewés considèrent avoir vécu une importante rupture en termes de déclassement socioéconomique, puisque les divers capitaux sociaux et culturels dont ils sont porteurs ne sont pas reconnus par la société d'accueil. Ce phénomène de déclassement semble relié en partie aux rapports intra ethniques développés au sein des institutions communautaires qui aident les nouveaux arrivants à trouver un emploi, soit les rapports entre les minorités récemment immigrées et les divers groupes juifs établis depuis plusieurs générations. Autrement dit, l'unité de l'ethnicité juive comporte diverses tensions internes associées aux différentes façons de vivre la judéité et aux rapports de pouvoir socioéconomiques entre les différents groupes juifs participant d'un même contexte.

Toutefois, et au-delà de la variabilité des positionnements individuels rencontrés, il semblerait émerger chez le migrant récent un besoin actif de reconstruire des espaces propres comme en témoigne le désir de recréer la localité à partir des espaces de sociabilité informels, la création d'un espace religieux-éducatif conservateur juif

argentin à Montréal, et le projet non achevé de reproduire un club du samedi en contexte communautaire juif montréalais.

Par ailleurs, le terrain a permis d'apprécier qu'au-delà du judaïsme culturel auquel la plupart des répondants adhèrent, les personnes rencontrées se relient à une forme de transcendance. Dans ce sens, on serait en présence de l'idée de religiosité chez Simmel (Watier, 1996). La plupart des interviewés s'inscrivent dans une transcendance religieuse-spirituelle. Cependant, il faut préciser qu'il s'agit d'une spiritualité distincte de la pratique religieuse, en tant qu'elle s'érige comme un espace individuel privé où le choix personnel est possible. Étant né au sein d'une famille juive, l'individu n'a pas d'autre choix que d'accepter cette appartenance. Au niveau imaginaire, le choix de renier son identité juive est perçue comme une impossibilité. La littérature juive argentine remarque souvent cette impossibilité qui est ancrée de façon ambiguë dans l'imaginaire de la communauté (Fridman, 1987⁴⁶). Une fois inscrit dans un judaïsme culturel à caractère ethnique par opposition au judaïsme religieux, l'individu se sent libre de bricoler une spiritualité porteuse de syncrétisme. Cette nouvelle spiritualité

⁴⁶ «- Je suis en train de te révéler un grand secret, mon fils. Nos grands-parents ont vécu et sont morts comme Juifs. Nous appartenant à la souche d'Israël. . Nous sommes les fruits d'un tronc très vieux.

- Nous sommes Juifs ?- une grimace lui déforma le visage

- En effet.

- Je ne veux pas être....non je ne veux pas être ça.

- L'oranger peut-il ne pas être un oranger ? Le lion peut-il ne pas être un lion ? »

(Aguinis, *La gesta del Marrano*, 1992, Buenos Aires, Planeta p38-39 cité par Viviana Fridman, 1997)

individuelle semble se développer dans les contextes de haute mixité, et aurait pour finalité de répondre aux besoins de liaison à une forme de transcendance dans une dynamique de religion individualisée.

La présente étude ne constitue qu'une observation ethnographique ponctuelle des adultes immigrés, ce qui représente une portée très limitée pour comprendre la problématique de la continuité dans une logique trans-générationnelle. D'un côté, on trouve une limite associée à la perspective du temps. Il serait intéressant de réaliser un suivi de la perception de judéités argentines en contexte montréalais dans la prochaine décennie. Dans cette optique, le processus d'établissement devrait être achevé et les conditions d'analyse des perceptions du Soi et ses transformations pourront se comprendre dans un contexte de plus grande stabilité et dans une logique de la mouvance à long terme. D'autre part, une autre limite pour comprendre le sens attribué à la continuité repose sur l'absence d'observations par rapport aux choix de la génération des enfants des personnes interviewées. En effet, un autre suivi devrait se réaliser auprès des jeunes enfants Juifs argentins immigrés à bas âge ou nés au Québec, en particulier auprès des enfants issus des couples mixtes. Ces enfants, continueront-ils à se reconnaître porteurs des judéités culturelles argentines? Développeront-ils leurs propres façons de vivre leurs judéités en contexte montréalais? Continueront-ils à se reconnaître dans la lignée de leurs ancêtres?

La problématique à l'étude n'a pas permis d'exploiter la complète richesse des données de terrain. Les prochaines recherches devront investiguer la dimension de genre. Une analyse des discours féminins et masculins aurait apporté une compréhension plus

approfondie des enjeux liés à la transmission du judaïsme dans le contexte des couples mixtes récemment migrés. Il est à signaler que, selon leurs réponses aux questions d'entrevue, les femmes juives et non juives semblent partager plusieurs points communs. Les femmes, juives et non juives, se sont montrées plus intéressées à discuter et à envisager les aspects de la vie spirituelle et ceux concernant la transmission de l'héritage juifs aux générations issus des couples mixtes par rapport à leurs conjoints (hommes juifs).

D'autre part, il aurait été pertinent d'envisager les perceptions de la communauté juive montréalaise organisée autour des spécificités juives argentines. Bien qu'il s'agisse d'une immigration peu nombreuse, les Juifs argentins comptent avec une importante expérience de participation au sein des organisations sociales et communautaires. D'autre part, les opinions des Juifs de la société d'accueil qui partagent avec les Juifs argentins la cohabitation au sein des mêmes quartiers, devraient être abordées. Dans ce sens, explorer les perceptions des Juifs montréalais, qu'elles soient organisées autour des espaces institutionnels ou dans le plan individuel, contribuerait à comprendre les dynamiques sous-jacentes liées à la construction des judéités en contexte diasporique.

Par ailleurs, pour mieux saisir l'impact du contexte et ses politiques d'intégration des immigrants sur la construction des judéités, il serait intéressant de réaliser des analyses comparatives entre les Juifs argentins à Montréal et les Juifs argentins migrés en Espagne, en Israël et aux États-Unis, trois autres pays qui ont reçu à la même période, une affluence importante de la population en question.

Bibliographie

Abu-Lugohd Lila, 1993, « Writing against Culture »₂ in R. G. Fox (éd.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, pp. 137-161.

Altminc, Ruth, 2011, *Juif chrétien, juif messianique ou simplement chrétien: une congrégation messianique*, Document de travail/Working Paper, GRDU, CEETUM, Université de Montréal.

Anctil, Pierre et Robinson, Ira, 2010 (dir), *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains*, Ed. Septentrion, Québec.

Anctil, Pierre, Simon, Sherry et Rakvin Norman (dir), 2007, «Traduire le Montréal yiddish », *Actes du colloque tenu à Montréal à l'Université Concordia en Mars 2004*, Ottawa, Presses de l'Université d' Ottawa.

Anteby, Lisa, 1998, « Post-sionisme et Alyah, Regards sur l'immigration d'Ethiopie et de l'ex URSS en Israël », *Bulletin du Centre de Recherche Français de Jérusalem*, Vol.3/1998, automne 1998, pp 19-31, (mis en ligne le 10 juin 2008) disponible dans : <http://bcrfj.revues.org/index3942.html>

Anteby, Lisa, 2004, *Les juifs éthiopiens en Israël, les paradoxes du paradis*, Paris, CNRS.

Appadurai, Arjun, 1996, « Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation », in *La production de la localité*, Paris, Ed. Gayot, pp247-273

Arendt, Hannah, 2002, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Ed. Quarto, Gallimard, Paris.

Avni, H, 2005, *Argentina y las migraciones judías. De la Inquisición al Holocausto y después*, Buenos Aires, Ed. Mila y Universidad Hebrea de Jerusalem

Back, L. 1996, *New Ethnicities and Urban Culture*, London: UCL Press.

Badillo, A.D., 2006, *Latinos and the new immigrant Church*, The John Hopkins University Press- Baltimore.

Barth, Frederic, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*. London: Allen & Unwin

Baumann, M., 1995, «Conceptualising Diaspora: The Preservation of Religious Identity in Foreign Parts, Exemplified by Hindu Communities outside India», in *Temenos* 31:19–35.

Bedard, Jean-Luc, 2007, «Mouvances identitaires et restructuration de soi et des autres parmi des Judéo-marocains à Montréal », dans *Identités sépharades et Modernité*, Lasry, Jean-Claude et autres (directeurs) Les Presses de l'Université de Laval, Canada, pp 175-190.

Ben Rafael, Eliezar, 1982, *The emergence of Ethnicity: cultural groups and social conflicts in Israel*, Greenwood Press, Westport, Conn.

Ben Rafael, Eliezar et Sharot, Stéphan, 1991, *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge University Press.

Ben Simon, Doris, 1992, *Religion et État en Israël*, France.

Bleycher Joyce, 2005, *El judaísmo latinoamericano como disciplina*, disponible dans www.hagshama.org.il/es/recursos/view.asp?id=1971-50k, consulté le 26 mars 2010

Biale, D, 1987, *Power and powerlessness in Jewish history*, New York: Schocken

Birnbaum, Pierre (dir), 1990, *Histoire politique des Juifs en France : entre universalisme et particularisme*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques.

Bourdieu, Pierre et Passeron, Jean-Claude, 1970, *La reproduction*, Paris, Édition Minuit.

Boyarin, Daniel et Boyarin, Jonathan, 2000, « Diaspora: Generation on the ground of Jewish identity », Istar, *Critical Inquiry*, vol 19, no.4

Breton, Raymond, 1964, «Institutional completeness of ethnic communities and the personal relations of immigrants», in *American Journal of Sociology* 70(2), pp 193-205.

Bruneau Michel, 2004, *Diasporas et espaces transnationaux*, Ed. Economica, Paris.

Bruneau Michel et coll., 2006, *Les diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux*, Paris, Karthala Éditions.

Calin, Daniel, 2000, « Construction identitaire et sentiment d'appartenance », in *Actes du colloque interdisciplinaire Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise*, Mars 2008, disponible dans www.fabula.org/actualités/article22862.php

Caro, Isaac, 2006, «Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades: el caso argentino», *Revista Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, Chile, Vol. XX, no.3, pp. 43-72

Carozzi, María Julia, 2007, «A Latin American New Age?», in *Handbook of New Age*, D. Kemp et J. Lewis, (dir), Ed. Brill, pp 341-357

CEPAL, 2006, *Panorama social de América Latina*, disponible dans <http://www.eclac.cl>

Cerrutti, Marcela, 2009, «Diagnostico de las poblaciones de inmigrantes en la Argentina», *Serie de documentos de la Dirección Nacional de Población*, Marzo 2009.

Châteauvert, Julie et Dupuis-Déri, Francis, 2004, *Identités mosaïques. Entretiens sur l'identité culturelle des Québécois juifs*; Montréal, Boréal.

Chirom Perla, 1983, *Pequena familia, pequena historia*, Editorial Mila, Buenos Aires.

Cohen, Abner (éd), 1974, *Urban Ethnicity*, London, Tavistock.

Cohen, Eric, 1983, «Ethnicity and legitimation in contemporary Israel», in *The Jerusalem Quarterly*, No. 28, pp 111-124

Cohen, Martine, 2000, « Juifs de France. Modernité et Identité », *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 66, avril- juin 2000, pp 91-106

Cohen, R., 1997, *Global Diasporas: An Introduction*, London: UCL Press.

Cohn-Sherbock, D., 2000, *Messianic Judaism*, Ed. Cassell, London et New York

Compte-Superville A., 2001, *Dictionnaire philosophique*, Presses Universitaires, Paris.

Consejo Profesional de Ciencias Económicas de la Ciudad de Buenos Aires: *Informe Económico de Coyuntura* No 226. Diciembre de 2002, Página 18.

Cuvillier Armand, 1956, *Vocabulaire de philosophie*, Ed. Biblio Essais, Armand Collin, Paris.

Daniel, R. et Johnson B., 1995, *Ruby of Cochín: An Indian Jewish Woman Remembers*, Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publication Society

Departamento de Economía, Universidad Nacional de La Plata- Resumen ejecutivo, 2002, « Características demográficos y pobreza en la Argentina», *Dialogo Regional de Política, Red para la reducción de la pobreza y la protección social*, BID, 10 de mayo 2002.

Diminescu, Dana, 2007, « Manifeste: le migrant connecté. Pour un manifeste épistémologique », *Revue Migration et Sociétés*, vol.17, no. 102, pp 275-292

Dos Santos Irène, 2000, « Continuité et rupture dans la migration : la problématique mémorielle », in *Actes du colloque interdisciplinaire Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise*, Mars 2008, disponible dans : www.fabula.org/actualités/article22862.php

Dufoulon Serge, 1998, « Ruptures sociales, recompositions identitaires et religieuses », dans *Anthropologie et sociétés*, vol.22 no.3, pp.143-165.

Ebaugh R. 2003, « Immigration and Religion » dans *Annual Review of Sociology*, Vol. 33: 359-379 (Volume publication date August 2007) First published online as a Review in Advance on February 21, 2007

Elbaz, Mikaël, 1993, « Les héritiers. Générations et identités chez les Juifs Sépharades à Montréal », dans *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.9, No.3, Trajets générationnels- Immigrés et « ethniques », France et Québec, pp13-34

Elkin, J.L., 2003, « Continent Jewish: the Jews of Argentina in the Twenty-first Century », in *Continuity, Commitment and Survival, Jewish Communities in the Diaspora*, Westport, CT: Praeger Publics, pp 149-171

DAIA – Centro de Estudios Sociales, 2007, *Informe sobre la situación de detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina 1976-1983*, Argentina.

Dansereau, Bernard, (2010), « La contribution juive à la sphère économique et syndicale jusqu'à la Deuxième Guerre Mondiale », dans *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains*, P. Anctil et I. Robinson (dir), Ed. Septentrion, Québec.

De La Pergolla Sergio, 2002, « La population juive mondiale » in *American Jewish Year Book*, 102, New York, disponible dans: www.jafi.org.il/education/100/french/concepts/demography/demographie2.html

De La Pergolla Sergio, 2010, *World Jewish Population*, The Hebrew University of Jerusalem, 2010, No.2, Currents Jewish population reports.

Droogers, A, 1994, « Normalization of Religious Experience: Healing, Prophecy, Dreams and Visions », in K. Poewe (éd.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, p. 33-49.

Engelke, Mathieu, 2002, « The problem of Belief : Evans-Pritchard and Victor Turner on "The Inner Life" », *Anthropology Today*, Vol 18, no.6, décembre 2002, pp 3-8

Feierstein, Ricardo, 1999, *Historia de los judíos argentinos*, Éd. Ameghin, Buenos Aires.

Feierstein, Ricardo, 2007, *Vida cotidiana de los judíos argentinos: del gueto al country*, Buenos Aires, Ed. Sud americana.

Fridman, Viviane, 1997, « De la célébration à la commémoration: cent ans de littérature juive argentine », in *Études Littéraires*, vol 29, no 3-4, pp 81-4 disponible dans <http://id.erudit.org/iderudit/501172ar>

Gagnon, Julie Elizabeth, 2002, « Cohabitation interculturelle, pratique religieuse et espace urbain : quelques réflexions à partir du cas des communautés hassidiques juives d'Outremont/Mile-End », *Les Cahiers du Gres*, Vol 3, no1, 2002, p 39-53 disponible dans : <http://id.erudit.org/iderudit/009429ar>

Gagnon, Julie Elizabeth et Germain, Annick, 2002, « Espace urbain et religion: esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec*, Volume 46, no.128, septembre 2002, pp 143-163

Gallissot René, 1987, *Sous l'identité, le procès d'identification*, Ed. L'Homme et la Société, n.83, pp.12-27

Giddens, Anthony, 1994, «Réflexivité de la vie moderne », dans *Les conséquences de la modernité*, Paris, Ed. Harmattan (traduction française de *The consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1990), pp 43-60.

Geertz, Clifford, 2005, «Shifting aims, moving targets: On the anthropology of religion», dans *Journal of the Royal Anthropological Institute*, pp: 11-15.

Goffman, John E, 1970, «The meaning of being Jew in Israel, An analysis of ethnic identity », in *Journal of Personality and Social Psychology*, vol 15, Issue 3, july 1970, pp 196-202

Golsdtein, Yossi, 2005, « La vida comunitaria en la Argentina y el Brasil hacia fines del Siglo XX y comienzos del Siglo XXI: una perspectiva sociológica », Artículo presentado en el *Coloquio de la Universidad de Tel-Aviv*, México, septiembre 2005.

Glickman, Nora, 2000, *The Jewish white slave and the untold history of Rachel Liberman*, New York, Garland Publishing.

Juteau, Danielle, 1999, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal.

Halbwachs, Maurice, 1968, *La mémoire collective*, PUF, Paris.

Hannerz Ulf, 1996, *Transnational connections: Culture, People, Places*, Ed. Routledge, London.

Ignacio Emily, 2005, *Building diasporas. Filipino cultural community formation on the Internet*, Rutgers University Press, USA.

Itzigshom Sara, Feierstein Ricardo et autres, 1985, *Integración y Marginalidad, Historias de vidas de inmigrantes judíos en la Argentina*, Editorial Paidós, Buenos Aires

Jelin, Elizabeth, 2002, *Los trabajos de la memoria*, Editorial Siglo Veintiuno, España

Jmelnizky, Adrian et Erdei, Ezequiel, 2005, *La población judía de Buenos Aires: estudio socio demográfico*, Asociación Mutual Israelita Argentina, American Jewish Joint Distribution Committee, 1era edición, AMIA 2005, 180pp.

Kliksberg, Bernardo, 2003, «Una comunidad judía en peligro: Los inquietantes interrogantes del judaísmo argentino y latinoamericano», disponible dans www.iadb.org/ETICA/sp4321-i/DocHit-i.cfm?DocIndex=47

Koder, S., 1973, «History of the Jews of Kerala», in *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India*, Ed. Menachery

Kushnir, Beatriz, 1996, *Baile de mascaras: mulheres judias e prostituição: as polacas e suas associações de ajuda mutua*, Rio de Janeiro, Imago.

Kessler, Gabriel, et Di Virgilio, Maria Mercedes, 2008, «La nueva pobreza urbana: dinámica global, regional y argentina en las últimas dos décadas», *Revista de CEPAL*, agosto 1, 2008

Lamine, A.S., 2008, «Croyances et transcendances: variations en modes mineurs», *Social Compas*, June 1, 2008; 55(2): pp. 154 - 167.

Leblanc Benjamin-Hugo, 2001, compte- rendu «Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime », in *Sociologies et religion. Approches classiques*, coll. " Sociologie d'aujourd'hui ", Paris, Presses universitaires de France, disponible dans: www.religiologiques.uqam.ca/no25/recensions/Leblanc.html - 13k - décembre 2008

Le Congrès juif canadien, Région du Québec, Mars 2003 disponible dans www.cjc.ca/docs/RD/96_elections%2003%20guide%20fr.pdf

Legaré, Jacques, «La population juive de Montréal est-elle victime d'une ségrégation qu'elle se serait elle-même imposée?», *Recherches sociographiques*, vol.6, no.3, 1965, pp311-326, disponible dans : <http://id.erudit.org/iderudit/055281ar>

Levin, Elena, 2006, *Historia de una emigración. (1933-1939) Alemanes judíos en la Argentina*, Ed. Lumière, Buenos Aires, 3era. Edición.

Marshall Allison, 2003, «Négocier la transcendance», dans *Ethnologies*, Volume 25, numéro 1, 2003, p. 17-28 disponible dans: <http://id.erudit.org/iderudit/007124ar>

McGuire, Meredith, 2002, *Religion: The Social Context*, (5th ed.), Belmont, CA: Wadsworth

McGuire, Meredith, 2008, *Lived Religions: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford

Médan, Alain, 1993, «Diaspora/Diasporas: archétype et typologie », in *Revue européenne des migrations internationales*, Vol.9, No.1, 1993, pp. 59-66.

Meintel Deirdre, 1993, «Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité », *Culture*, vol. XIII, no. 2, p. 10-16

Meintel, Deirdre, 2000, «Transnationalité et le renouveau de la vie festive capverdienne-américaine », in *Revue européenne de la migration internationale*, 16(2) : 77-90.

Mirelman Victor, 1988, *En búsqueda de una identidad: los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*, Buenos Aires, Editorial Mila.

Nedelcu Michaela, 2002, «L'instrumentalisation de l'espace virtuel par une communauté de professionnels immigrés », dans *Autrepart*, no. 2 (22), Dossier sur Diasporas, développements, mondialisation, Paris, IRD, Ed de l'Aube, pp 147-165.

Odgers Ortiz, Olga, 2006, «Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos», in *Economía, Sociedad y Territorio*, vol., no.22, 2006, pp. 399-430

Odgers Ortiz, Olga, 2007, «Migración y vida espiritual: la experiencia de la movilidad en la transformación de la religiosidad de los migrantes mexicanos», *Revista Interdisciplinar da Movilidad humana*, v.15, no.28, 2007, pp. 165-179.

Ouzan, Françoise, 2007, *De l'identité juive contemporaine aux États-Unis*, Centre de Recherche française de Jérusalem, pp161-171

Pacecca, Ma. Inés et Courtis, Corina, 2008, *Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas*, Celade, CEPAL, Serie Población y Desarrollo No.84, Chile, Agosto 2008.

Patterson, Orlando, 1975, «Context and Choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical frame-work and Caribbean Case Study», in Glazer et Moynihan (dir.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard UP, pp : 305- 349

Piette Albert, 2006, *Le fait religieux. Une Théorie de la religion ordinaire*, Ed. Économica, Paris.

Piette Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse entrain de se faire*, Éditions Métaillié, Paris.

Rabkin, Yakov, 2004, « L'opposition juive au sionisme », *Revue internationale et stratégique*, 4/2004, No.56, pp17-23 disponible dans : www.cairn.info/revue_internationale_et_strategique_2004_4_page17.htm.

Reis, Michèle, 2004, « Theorizing Diaspora: Perspectives on "Classical" and "Contemporary" Diaspora », in *International Migration*, Vol. 42, No.2, June 2004, pp. 41-58.

Ricœur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre, L'ordre Philosophique*, Paris, Éditions du Seuil.

Ristaino, Marcia, 2001, *Port of last resort: Diaspora communities of Shanghai*, Stanford University Press, Stanford.

Rodríguez Carmona, Antonio, 2001, « La religión judía en la actualidad », in *La religión judía. Historia y Teología* BAC, n° 611, Madrid

Sahar, Charles, Weinfeld, Mortom et Schnoor, Randal, 1997, *Sondage sur les communautés hassidiques et ultra-orthodoxes dans le quartier Outremont et les régions environnantes*, Fédération CJA en collaboration avec COHO

Sahar, Charles, Fédération CJA et Ahavas Chesed, 2003, *A comprehensive study of the FRUM community of Greater Montreal*,_October 2003.

Sahar, Charles et Magonet, Howard, 2005, *2001 Census Analysis Series The Jewish community of Montreal, Part V Immigration and Language*, Federation CJA et UIA Federations Canada, May 2005

Sahar, Charles, Weinfeld, Mortom et Blander A., 2010, « Analyse démographique et socioculturelle de la communauté juive montréalaise », in *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains*, Anctil et Robinson (dir), Ed. Septentrion, Québec.

Sheinin, David et Baer Barr Lois, 1996, *The Jewish Diaspora in Latin America. New Studies on History and Literature*, New York and London: Garland Publishing, Inc.

Schnapper, Dominique, 1987, « Les limites de la démographie des juifs de la diaspora », *Revue française de Sociologie*, XXVIII, pp 319-332

Scholem, Gerson, 1990, « Un judaïsme anarchique », in *Le Juif égaré*, Bougamin (compilateur), Ed. Desclée de Brouwer, Paris, pp 107-134.

Shmieloff, Ellen et Katz, Emely (éditeurs), 2002, *Agencia Judia Salai Meridor*, Division Comunicaciones y Mercadotecnia Karen Hayesod, disponible dans : serjudio.com/interaccion/re020117b.htm, consulté le 12 novembre 2009.

Smootha, Sammy, 1999, « La pérennité de l'ethnicité juive », *Les Cahiers de l'Orient*, No. 54, 1999, pp17-49

Sofer Eugene F, 1982, *From pale to Pampa: a social history of the Jews of Buenos Aires*, New York: Holmes & Meier.

Taboada-Léonetti, Isabelle, 1990, « Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue », in *Stratégies identitaires*, Camilleri, Kastersztein et al., Paris, Presses Universitaires de France, pp. 43-84.

Terren, Eduardo, 2002, *La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica*, Universidad de la Coruña, Dpto. Sociología, 2002, Papers 66, pp45-57

Texido, Ezequiel, 2008, *Perfil migratorio en Argentina*, OIM, Noviembre 2008, Buenos Aires.

Timerman, Jacobo, 1981, *Prisionero sin nombre, celda sin número*, Edición Ateneo, Caracas.

Todorov, Tzvetan, 2008, *Abusos de la Memoria*, Editorial. Arco Ulises, España.

Tye, Larry, 2001, *Home Lands: portraits of the New Jewish Diaspora*, Ed. Holt, New York.

Trigano, Shmuel, 2000, « Entretien avec Shmuel Trigano », in Guland, Olivier et Zerbib, Michel, *Nous, les Juifs de France. Entretiens. Entre communautarisme et laïcité, particularités et prises de positions d'une communauté qui s'affirme*, Paris, Ed. Boyard.

Vernette, Jean 1989, *Le Nouvel Age. A l'aube de l'ère du verseau*, Ed. Tequi, Paris.

Vincent Isabel, 1998, *Cuerpos y Almas*, Harper Collins Editorial, New York.

Visacovsky, Nerina, 2005, «La educación judía en Argentina, una multiplicidad de significados en movimiento, Del I.L. Peretz de Lynch a Jabad Lubavitch », *Anuario de Sociología Argentina de Historia de la Educación*, Ed. Prometeo, Buenos Aires

Wasserman, Alejandro, 2006, *Las organizaciones comunitarias judías 1990-2005: continuidad, discontinuidad y desplazamientos geográficos*, Centro de Estudio para las comunidades judías latinoamericanas, Buenos Aires, Febrero 2006.

Watier, Patrick, 1996, «G.Simmel: religion, sociologie et sociologie de la religion », in *Archives des sciences sociales des religions*. N. 93, JANVIER-MARS1996,23-50.doi :10.3406/assr.1996.1014url :http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1996_num_93_1_1014 Consulté le 15 août 2011

Wittgenstein, Ludwig, 1920, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (trad.) Gilles-Gaston Granger, Gallimard, Paris, février 2001.

Zoberman S, 1980, *Les origines du Bund*, Bibliothèque libertaire disponible dans : <http://mx.geocities.com/mayo37/Bund.html>, consultée le 10 mars 2011.

ANNEXES

Profil des répondants

Par souci de confidentialité, des pseudonymes ont été attribués aux répondants et certains détails ont été modifiés.

Sarah: Mère de famille, âgée dans la quarantaine, détentrice d'un diplôme universitaire de troisième degré obtenu au Québec. En Argentine elle travaillait dans le domaine de la santé mentale. Elle a participé aux organisations communautaires juives en Argentine et au Québec. Elle travaille pour un employeur juif montréalais. Ses parents et sa fratrie ont vécu l'expérience de la migration.

Raquel: Détentrice d'une expérience transnationale. En 1990, quitte l'Argentine pour faire une expérience de vie en Israël où elle se marie avec un Juif québécois. En 2007, le couple s'établit à Montréal. Raquel possède un diplôme universitaire et travaille dans le domaine de la santé mentale. Pendant sa jeunesse, elle a participé à des clubs du samedi. À Montréal, elle continue à fréquenter un groupe de Juifs provenant d'Israël en même temps qu'elle participe aux espaces juifs argentins. Expérience migratoire chez la fratrie.

Susana: Mère de famille, âgée dans la cinquantaine, détentrice d'un DEP. À Montréal, elle travaille pour un employeur juif. En Argentine, elle possédait sa propre boutique. Susana a toujours participé aux espaces communautaires juifs en Argentine. Expérience migratoire chez sa parenté proche et ses amis d'enfance.

Judith: Détentrice d'un diplôme universitaire de deuxième degré, Judith est une activiste de la défense des droits. En Argentine, elle travaillait dans le domaine sociologique. Âgée dans la trentaine, elle participe depuis longtemps au mouvement conservateur Massorti et elle s'érige comme une référence pour les Juifs argentins migrés à Montréal. Elle travaille pour un employeur juif montréalais.

Felicia: Mère de famille, âgée dans la presque cinquantaine, elle est détentrice d'un DEP. En Argentine, elle était travailleuse autonome dans le domaine financier. Elle a participé activement aux espaces communautaires juifs argentins. Felicia participe rarement aux organisations juives locales. Enfant des parents migrés en Argentine. Expérience migratoire chez sa fratrie.

David : Père de famille, détenteur d'un DEP, âgé dans la quarantaine, David représente un cas de deuxième mariage en union mixte. Son premier mariage l'a uni à une femme juive argentine, d'où sont issus ses enfants, qui ont reçu une éducation juive. En Argentine, il travaillait dans le domaine de la vente commerciale. David a toujours participé aux organisations juives en Argentine. Enfant des parents migrés en Argentine. Expérience migratoire chez sa fratrie. Il est marié avec Monica, avec laquelle il a également des enfants.

Isaac: Père de famille, en mariage mixte. Détenteur d'un diplôme universitaire. En Argentine, il travaillait comme technicien spécialisé. Il n'a pas participé ni aux organisations juives argentines ni montréalaises. D'origine sépharade. Enfant de parents migrés en Argentine. Marié avec Amanda.

Mauricio: Père de famille en couple mixte. Âgé dans la quarantaine, Mauricio est détenteur d'un diplôme universitaire de troisième cycle non reconnu au Québec. En Argentine, il travaillait comme médecin spécialisé. Il a participé rarement des organisations juives en Argentine. Il est actuellement éloigné du judaïsme. Expérience migratoire chez la fratrie.

Daniel: Père de famille en union mixte. Son premier mariage l'a uni à une femme juive argentine, d'où sont issus des enfants ayant reçu une éducation juive. En Argentine, il travaillait dans le domaine juridique. Détenteur d'un diplôme universitaire. Pendant sa jeunesse, il a participé occasionnellement à des organisations communautaires juives argentines et il ne participe pas aux espaces communautaires juifs à Montréal. Marié avec Mariana.

Mario: Père de famille, âgé dans la quarantaine et détenteur d'un diplôme universitaire de troisième cycle. En Argentine, il a travaillé comme médecin. Il travaille dans son domaine professionnel pour un employeur juif. Mario a participé au mouvement Lubavitch en Argentine et il continue à le faire à Montréal.

Protocole d'entrevue

1- Brève histoire migratoire d'Ego

Sous-catégories	Questions
Conditions générales de la migration (accompagné(e) par qui, quand, dans quelles conditions économiques)	Raconte-moi brièvement quand et comment es-tu arrivé(e) à Montréal? Qui t'a accompagné(e)? Quelle était ta réalité économique?
Motivation pour émigrer	Pourquoi as-tu ou aviez-vous émigré? Qui a pris la décision? Quel a été le déclencheur de cette décision?
Choix du Québec comme nouvelle demeure	Pourquoi as-tu ou aviez vous choisi le Québec?
Antécédents migratoires et/ ou transnationaux	Avais-tu migré auparavant? Ou et pourquoi? Des membres de ta famille ont-ils émigré avant ou après toi ? Où? Dans quel contexte? Quelles motivations?

2- Histoire migratoire de la famille d'origine d'Ego vers l'Argentine

Sous-catégories	Questions
Origine nationale des aïeux	D'où viennent tes ancêtres? Tes grands-parents et tes parents?
Motivations et conditions de leur immigration à l'Argentine	Qu'est-ce que tu sais de leurs motivations pour immigrer? Pourquoi l'Argentine? Sais-tu dans quelles conditions ont-ils émigré?
Sources de la mémoire	D'où as-tu obtenu toute cette information? Existe ou existait-il des célébrations, ou fêtes pour remémorer cette histoire migratoire? Si c'est le cas, parle-moi en.
Anecdotes migratoires qui sont restées dans la famille	Reste-t-il des anecdotes dans ta famille concernant l'histoire migratoire et l'établissement de tes ancêtres a la société argentine? Si c'est le cas, as-tu partagé ces anecdotes avec tes enfants? Quel intérêt existe-t-il à le faire (ou à ne pas le faire)?

3- Ré signification de l'histoire migratoire des ancêtres dans le processus actuel de migration et établissement

Sous-catégories	Questions
Perception personnelle des analogies et des différences entre l'histoire migratoire actuelle d'Ego et l'histoire migratoire de la famille d'origine	<p>Qu'est ce que te vient à l'esprit lorsque tu vois les différentes communautés d'immigrants à Montréal?</p> <p>Existe-t-il des points communs, des aspects similaires entre l'immigration de ta famille en Argentine et ton immigration au Québec?</p>

4- Liens de la famille d'origine avec la communauté juive

Sous-catégories	Questions
Participation dans la communauté juive avant l'arrivée en Argentine	Sais-tu si tes ancêtres participaient à la vie communautaire, politique, syndicale ou religieuse juives avant leur départ de leur pays d'origine? Si oui, que sais-tu?
Participation après arrivée en Argentine	<p>Tes parents et grands-parents participaient-ils aux organisations Juives argentines? Lesquelles? Dans quel contexte ?</p> <p>Participaient-ils à d'autres organisations non juives? Lesquelles</p>
Perception du lien de la famille d'origine avec le judaïsme en général	Que peux-tu dire du lien de ta famille d'origine au judaïsme? Comment qualifierais-tu le lien de ta famille d'origine avec le judaïsme? Quel a été le poids du religieux pour eux?

5- Liens d'Ego avec communauté juive argentine

Sous-catégories	Questions
Participation d'Ego a la vie associative judéo-argentine pendant l'enfance, la jeunesse et comme adulte	<p>Et toi-même, participais-tu ou as-tu participé aux organisations Juives argentines? Si oui, lesquelles? Un <i>club</i> en particulier? Considères-tu avoir reçu une éducation juive? Si oui, ou et quel type d'éducation? Si non, pourquoi?</p> <p>Déjà adulte, as-tu continué à participer</p>

	dans une organisation de la collectivité juive? Laquelle? Comment? Tes enfants, si c'est le cas, ont-ils participé aux mêmes espaces ou à d'autres?
Perception du lien particulier d'Ego au judaïsme (avant et après migration)	Comment qualifierais-tu ton lien actuel/ avec la cole ? As-tu des souvenirs de ta participation aux différentes organisations de la cole? Parles-moi en. Ce lien, a-t-il changé avec ton immigration à Montréal? Si c'est le cas, comment et pourquoi?
Ruptures et éloignements (le cas échéant)	Des ruptures ou des éloignements avec les organisations juives se sont-ils produits au long de ta vie en 'Argentine? Dans quel contexte? Pourquoi?
Relation au monde religieux	Quel a été ton contact avec le religieux pendant ton enfance? Et comme adulte en Argentine? Quel choix as-tu fait pour tes enfants à l'égard des rites de passage juifs (telles que cérémonies telles que Brit milah, bar-mitzva ou autres)? As-tu un temple, shil ou synagogue de référence? Si oui, à quelle fréquence? Si non, si tu en as besoin pour des services ponctuels, où es-tu allé(e)? Quels services ponctuels? Quand?

6- Choix d'Ego face au judaïsme

Sous-catégories	Questions
Couple et judaïsme	Ton partenaire est-il Juif ou d'origine juive? Si oui, était-ce un choix délibéré, dans le sens que pour toi c'était important de marier un autre Juif (Juive)? Si non, comment ta famille a vécu ta décision de marier un non Juif? Comment décidez- vous en couple sur la transmission du judaïsme? Êtes-vous d'accord avec ça? Quelles décisions ont été

	prises dans ce sens? Que se passe-t-il avec vos enfants?
--	--

7- Liens d'Ego avec la communauté juive montréalaise

Sous-catégories	Questions
Premiers rapports d'Ego avec communauté juive montréalaise	Et ta rencontre avec la communauté juive montréalaise, elle s'est passée comment? S'il n'a pas eu de contact, pourquoi?
Rapports actuels Ego avec communauté juive- montréalaise	As-tu utilisé les services du JIAS ou du JEM? Participes-tu actuellement aux espaces de la communauté juive montréalaise? Si oui, lesquels? En quelle qualité ? Si non, pourquoi? Si tu compares <i>la cole</i> argentine avec celle de Montréal, que peux-tu dire?

8- Liens Ego avec société d'accueil montréalaise

Sous-catégories	Questions
Rapports Ego avec d'autres migrants et groupes migrants	As-tu fait des contacts ou des amitiés avec d'autres immigrants? Si c'est le cas, dans quel contexte? De quelles nationalités?
Rapports Ego avec personnes et groupes <i>québécois de souche</i>	Et la relation avec les québécois <i>de souche</i> comment se passe-t-elle? Expliquez

9- Liens d'Ego avec communauté argentine émigrée à Montréal

Sous-catégories	Questions
Rapports Ego avec d'autres Juifs argentins	<p>As-tu des contacts avec d'autres Juifs argentins venus ici, à Montréal? Avec qui, dans quel contexte?</p> <p>Participes-tu à des espaces propres (Juifs argentins) comme Comun-Armonique ou dans l'espace d'un groupe éducatif-religieux, ou autre? Si c'est le cas, s'agit-il des relations qui existaient déjà en Argentine? Si tu as commencé à participer après ton arrivée à Montréal? Dans quel but?</p>
Rapports Ego avec d'autres Argentins	<p>Que se passe-t-il avec d'autres Argentins? As-tu des relations? Comment, dans quel contexte?</p>

10- Spiritualité et croyances religieuses d'Ego

Sous-catégories	Questions
Croyances personnelles et vision de la transcendance	<p>T'es-tu souvenu d'une situation critique, où tu t'es senti à la limite de tes forces, tu as été désespéré(e), tu as eu peur, as-tu invoqué quelqu'un ou quelque chose, une forme particulière de protection? C'est quoi ou qui que tu as invoqué? Parles-moi un peu.</p> <p>Penses-tu qu'il existe quelque chose au-delà de cette vie visible et terrestre? Parles-moi en.</p> <p>Une fois que la mort arrive, que se passe-t-il? Qu'en penses-tu?</p> <p>As-tu fait lire le tarot, participé dans une rencontre de clairvoyance, jeté <i>les buzios</i>, ou es-tu allé chez une <i>curandera</i>? Comment as-tu vécu l'expérience? As-tu eu des expériences mystiques ou extraordinaires- comme par exemple des</p>

	<p>rêves et des visions ou tu as appris quelque chose d'importante, ou un aspect de la vie t'a été révélé? Si c'est le cas, raconte moi.</p> <p>Si non, connais-tu des gens qui disent avoir vécu ce type d'expérience? Qu'en penses-tu de ce genre d'expérience?</p>
Participation à des espaces et ou groupes religieux- spirituel a Montréal.	<p>As-tu participé dans des groupes religieux ou spirituels à Montréal? Si oui, quels groupes? Dans quel contexte? Continues-tu à y participer? Pourquoi?</p> <p>Si non, as-tu ressenti le besoin d'y participer? Pourquoi tu ne l'a pas fait?</p> <p>As-tu déjà participé à d'autres espaces ou rencontres qui prônent d'autres formes de spiritualités différentes à celles du judaïsme? Si oui lesquelles?</p> <p>Comment as-tu vécu l'expérience? Si non, tu as eu envie? Que penses-tu de ce sujet?</p>

11- Migration et spiritualité selon perspective d'Ego

Sous-catégories	Questions
Perception de l'impact de la migration sur les croyances spirituelles -religieuses d'Ego	<p>Crois-tu que l'expérience migratoire, avec tout ce qu'elle comporte des changements et souvent des ruptures, des pertes et des recompositions personnelles et familiales, a eu une sorte d'incidence, voire d'impact, dans tes croyances spirituelles ou religieuses? Si oui, comment, dans quel sens?</p> <p>Et dans ta famille, que s'est-il passé?</p> <p>Si non, penses-tu que ça peut y arriver à d'autres personnes? Connais-tu des cas concrets?</p>
Perception du lien personnel à une forme de Transcendance dans l'actualité.	Et actuellement, tu crois en quoi ou à quoi?